00062426

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
TOWN HALL, BOMBAY-400 023.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 15 June, 2016

contents

B/93

Buddhist Miscellany Vol. 6 (VI)

Boudhisme et langue Tibetaine

Milindapanho: traductions Chinoises

Textes Sanskrits de Touen-Houng

Buddhist Texts in John

Rāçāwan (Schmidt)

Critical remarks on Divyavadana

Einige arab Ausrufe

Kadambari and Brihat Katha

Ibn Kutaiba: Adab al-Katib

(other notices)

Candrakirti (Tibetan)

TX - f 51

Vol. 6.

REVUE ORIENTALE

ET

AMÉRICAINE

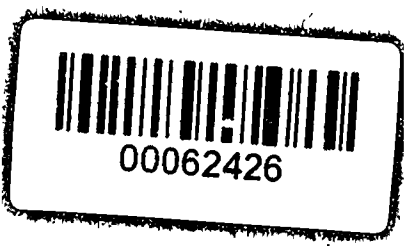
62426

DISCOURS D'OUVERTURE

du Cours de Tibétain.

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ASIATIC SO

PARIS
CHALLAMEL AINÉ, ÉDITEUR
[illegible]
BUREAUX DE LA REVUE, 15, RUE LACÉPÈDE
LONDON : TRUBNER AND Cie — AMSTERDAM : L. VAN BAKKENES.


00062426

LE TIBET

Le Buddhisme et la langue tibétaine.

DISCOURS D'OUVERTURE DU COURS DE TIBÉTAIN, PRÈS LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE.

Le cours qui s'ouvre en ce moment, malgré quelques différences de programme et une apparence à certains égards nouvelle, est cependant ancien. C'est en 1842 que M. Édouard Foucaux a inauguré parmi nous l'étude de la langue tibétaine. Par un enseignement continué pendant plus de vingt années, par des travaux qui lui ont fait un nom, et qui ont marqué dans la science, notamment par la publication du texte et de la traduction d'une des biographies de Çâkyamuni, M. Foucaux n'a pas seulement naturalisé en France l'étude du tibétain; il a, de plus, rendu un service signalé à ces études buddhiques [1], qui ont pris dans ces dernières années un si grand développement, et qui préoccupent aujourd'hui, avec juste raison, non-seulement les hommes spéciaux versés dans les études orientales, mais même le public lettré, et les hommes instruits, curieux d'approfondir les mystères de l'esprit humain, d'en suivre la marche, et d'en observer les diverses évolutions.

Aussi ne faut-il point s'étonner de voir l'étude du buddhisme mêlée à celle du tibétain. Ces deux études sont intimement liées l'une à l'autre. En effet, le Tibet est un des principaux asiles, un des centres

[1] Dans tous les noms sanskrits, tibétains ou autres, que je cite, j'écris toujours *u* qui doit se prononcer *ou*. Ainsi Buddhisme se lit *Bouddhisme*; Kubilaï, *Koubilaï*; Çakyamuni, *Çâkyamouni*.

du Buddhisme, et Lhassa, sa capitale, en est la métropole la plus vénérée. C'est le Buddhisme qui a donné au peuple rude et grossier des montagnes du Tibet, sa religion, sa science, sa civilisation, qui a poli son langage, qui lui a donné l'écriture, principe et condition nécessaire de toute culture intellectuelle. En un mot, le peuple tibétain, en tant que nation policée, peut être considéré comme une création du Buddhisme. Il me paraît donc utile, au début de ce cours, de mettre en relief ce trait remarquable, de montrer les rapports de la nationalité tibétaine avec la religion buddhique, et, en même temps, de donner un aperçu du développement de cette religion, de la fortune qu'elle a faite, et de l'influence qu'elle a conquise et exerce encore aujourd'hui.

Le Tibet est situé au centre du continent asiatique, qu'il semble dominer du haut de ses colossales chaînes de montagnes. Le nom sous lequel il nous est connu est d'un emploi général dans l'Orient, et, d'après les diverses étymologies qu'on en donne, il paraît bien être d'origine tibétaine ; il est cependant repoussé par les indigènes, qui se donnent à eux-mêmes le nom de *Bod* (fort), appellent leur pays *Bod-yul*, pays des forts, et ne veulent voir dans le nom de Tibet qu'un mot barbare et étranger. Ceux qui habitent sur les confins de l'empire britannique le considèrent comme une importation anglaise ; pour ceux du pays de Balti, à l'extrémité occidentale, c'est une invention musulmane [1].

Outre le nom de *Bod-yul*, qui désigne la contrée par le nom du peuple, et le peuple par la qualité qui le caractérise à ses propres yeux et le séduit le plus, les Tibétains donnent à leur pays des noms pittoresques, tirés de la nature du sol, et qui le représentent comme une masse de montagnes et de glaciers. Car le *Pays des forts* est aussi le *Pays de la neige*, l'*Assemblage des montagnes neigeuses*, la *Traînée des sommets glacés* [2], qualifications bien jus-

[1] *Glossary of Tibetan geographical terms*, edited by Hermann de Schlagintweit, art. Tibet n° 119.—(*Journal of the Royal Asiatic society*, vol XX.)

[2] *Glossary*, etc., *loco citato*.

tifiées par l'élévation d'un pays où l'on trouve des montagnes de 25 à 29,000 pieds anglais de haut; où Jacquemont a voyagé et campé sur des points plus élevés que la cime de notre Mont-Blanc ; où il se tient des marchés à 15,090 pieds au-dessus du niveau de la mer, séjour peu agréable aux officiers chinois obligés d'y venir faire une surveillance pendant l'été[1].

Le Tibet comprend principalement, d'un côté, la partie supérieure du bassin de l'Indus et du Satledje, deux des rivières du Pendjab indien, et d'un autre côté la partie supérieure du bassin du *Tsang-bo-tchu* (eau sacrée) reconnu maintenant pour être le principal affluent du Brahmapoutra, et non pas l'Irawady, comme on l'avait cru jadis [2]. Les deux grands fleuves qui arrosent les extrémités orientale et occidentale de l'Inde descendent donc du Tibet; mais les principaux cours d'eau de la péninsule transgangétique en découlent également : sa partie orientale est traversée par le cours naissant du fleuve Bleu de la Chine, et sa limite du au N. E. touche aux sources du fleuve Jaune de ce même empire. Ainsi, les fleuves de l'Inde propre, de l'Inde transgangétique et de la Chine ramènent tous au Tibet.

Par là se trouve assez bien justifiée la qualification de *Nombril de la terre*, que les Tibétains donnent aussi à leur pays[3]. Ils ne sont pas le seul peuple qui ait considéré le lieu de sa demeure comme le centre de la terre, et, par suite, du monde. La Chine n'est-elle pas l'empire du milieu? Le séjour des Aryens de l'Inde était le *Madhya deçá* , pays du milieu , et pour les anciens Hellènes Delphes était ὀμφαλὸς γῆς, le Nombril de la terre, comme la Kaaba de la Mekke l'est encore pour les Musulmans, comme le Tibet l'est pour le peuple de Bod.

---

[1] *Glossary*, n° 76.

[2] *Glossary*, etc n° 121.

[3] *Glossary*, etc. n° 119.

La situation du Tibet, placé entre la plaine Blanche (l'Inde) et la plaine Noire (la Chine), répond assez à l'ambitieuse prétention de ses habitants ; s'il n'est pas mathématiquement au centre de l'Asie, il occupe au point de vue géographique et ethnographique, une position qu'on peut appeler centrale : il touche pour ainsi dire à toutes les grandes races asiatiques. Par le Sud, il confine à l'Inde qui lui a donné sa religion et sa civilisation ; par l'Est et par le Sud Est, il touche à la Chine dans l'empire de laquelle il est politiquement compris, et aux peuples de l'Inde transgangétique auxquels l'unissent ainsi qu'aux Chinois, non-seulement une religion commune, mais encore quelques affinités de langues ; par le N.-E., il est en contact avec les Mongols que leurs caractères physiques rapprochent des Tibétains, en même temps que la religion les a complétement soumis à l'influence tibétaine ; par le N.-O., il est voisin des peuples Tartares liés aussi aux Tibétains par une même origine, et par des signes extérieurs ; enfin, par sa pointe occidentale, le Tibet touche presque à l'Iran, et à ces peuples de race indo-germanique, que le joug de l'islamisme a fait en quelque sorte entrer dans le giron des peuples sémitiques.

Ainsi, il n'est point de division importante des races de l'Asie qui ne se trouve avec le Tibet dans des rapports de voisinage. Et, cependant, malgré cette position centrale, malgré l'abondance de l'or et de l'argent que le pays recèle, et qu'il est facile d'y exploiter, le peuple tibétain est resté longtemps dans une sorte d'isolement ; c'est qu'il est comme gardé et séparé des contrées d'alentour par les hautes montagnes et les déserts qui l'enferment ; les fleuves qui en descendent, ou qui l'arrosent, et qui, plus loin, forment de larges cours d'eau, n'y sont encore que des torrents ; enfin, l'âpreté et la rigueur du climat qui en ont fait pendant longtemps un asile d'indépendance, et l'ont préservé d'une conquête complète, ont encore contribué à empêcher les relations multipliées auxquelles ce pays semblait prédestiné par sa position. Aussi est-ce par un étrange concours de circonstances, qui n'est pas l'une des moins curieuses particularités de l'histoire du Buddhisme, que cet empire de la neige, cette région

retirée, ce nombril caché de la terre, devenu un véritable centre, le centre d'une religion répandue au loin, est redevable à des doctrines, à des livres, à un enseignement venu du dehors, de l'influence que sa situation semblait lui promettre et que la nature lui avait refusée.

C'est, en effet, le Buddhisme qui a fait la grandeur, la célébrité et l'importance du Tibet; ce qu'on sait de son histoire pour la période antérieure à l'introduction des doctrines de Çakyamuni se réduit à bien peu de chose. Ce n'est pas que même alors il n'ait brillé de quelque éclat : les historiens chinois parlent d'un peuple qui, à une époque voisine du commencement de notre ère, aurait dominé à Kabul, à Kachemir dans le Penjab, fait des incursions dans l'Inde, et joué un rôle important dans l'histoire du Buddhisme indien. Or ce peuple, chassé par les Chinois de l'extrême frontière orientale de leur empire, venait du Tibet, et était de race tibétaine ; il fit dans le bassin de l'Indus et du Gange ce qu'exécutèrent plus tard sur une plus vaste échelle, dans l'Asie et jusque dans l'Europe, les Huns, les Turks, le Mongols et les Mandchus.

L'état moral et religieux du Tibet, antérieurement à l'introduction du Buddhisme, nous est fort peu connu ; la situation du pays a été si profondément modifiée par ce grand événement, que son état primitif a dû laisser peu de traces appréciables. Il est cependant certains traits de mœurs, certains usages, que le Buddhisme n'a point apportés, qu'il aurait plutôt tendu à faire disparaître, mais qui, s'étant conservés malgré lui, attestent une origine qui se confond avec celle même du peuple. Telle est, par exemple, la polyandrie, cet étrange système de polygamie renversée, qui consiste à unir plusieurs hommes, ordinairement des frères, à une seule femme. Bien que les légendes indiennes offrent un exemple célèbre de cette singularité, [1] elle n'a point passé de l'Inde au Tibet, elle est propre

[1] L'union de la seule Draupadî avec les cinq fils de Pandu. Voy. le *Mahâbharata* de M. Foucaux, Introd. XV, note. — Voy. également sur la polyandrie, les *Etudes asiatiques* de M. de Rosny, pp. 246, 250, 257

à ce dernier pays, et s'explique en partie par la nature du climat. La divinité primitive des Tibétains, appelée *Bon* ou *Pon*, est encore adorée par une partie d'entre eux; et il existe même des livres qui traitent de cette religion; malheureusement, ces livres sont encore inconnus. Mais il est à peu près certain que le culte de Bon a perdu sa pureté primitive, et qu'il a été transformé d'une manière plus ou moins complète par le Buddhisme. Il n'est pas d'ailleurs sans relation avec le culte de Çiva, qui, propre aux habitants primitifs de l'Inde, et incorporé peu à peu dans le Brâhmanisme, a passé de là dans le Buddhisme; une portion de la littérature buddhique du Tibet et des livres qui y sont reçus comme canoniques présente l'alliage du Çivaïsme et du Buddhisme. Ce culte de Çiva et de Bon qui paraissent avoir une commune origine, n'est pas seulement propre au Tibet et à l'Inde; on en retrouve la trace chez les Buddhistes du Sud eux-mêmes. [2] C'est que ce culte était celui des races Turaniennes qui, selon toutes les apparences, ont formé la première couche de population de toute l'Asie méridionale : il se distingue par la pratique des enchantements et des exorcismes; il paraît fondé sur cette idée que la nature est une puissance sauvage et redoutable, manifestant sa force par mille agents cachés, et qu'il faut apaiser par d'affreux sacrifices, ou conjurer et dompter par des pratiques mystérieuses. La cruauté, la volupté et la terreur sont les traits caractéristiques de cette religion dont les divinités sont en général présentées sous une forme effrayante et hideuse. Les Aryens de l'Inde, avec leur génie supérieur, ont essayé de combattre ces cultes sauvages, d'abord dans leur propre pays, au moyen du Brâhmanisme, puis dans les pays voisins au moyen du Buddhisme; mais ils n'ont pu les faire entièrement disparaître; les anciens cultes, plus ou moins altérés, ont subsisté à côté de la religion nouvelle, et cette religion elle-même, en leur laissant une place à côté d'elle après les avoir adoucis, n'a pas toujours pu résister à leur influence.

---

[1] Voir la lettre de M. Brian Houghton Hodgson, dans *Journal of the royal asiatic Society*. vol. XVIII, pp. 396 et 397.

C'est en 630, à l'époque où l'Islamisme déjà fondé en Arabie allait déborder et s'étendre au loin, que le Buddhisme, après une première tentative infructueuse, fut introduit au Tibet par le roi alors régnant. Ce personnage qui s'appelait Srong-tsan-Gampo, fit *lever sur le Tibet le soleil de la religion*, selon l'expression d'un auteur Buddhiste. Les seize députés qu'il envoya dans l'Inde en rapportèrent des livres buddhiques et un alphabet indien reproduisant les formes primitives de l'Ecriture *dévanâgari*; l'on commença dès lors à traduire les livres religieux de l'Inde : le roi lui-même prit part à ce travail. La construction de plusieurs monastères, diverses institutions et une police en rapport avec le culte nouveau signalèrent le règne de ce premier *roi de la loi*. La propagande si heureusement commencée s'arrêta sous les règnes suivants, jusqu'à ce que le 4e ou le 6e successeur de l'introducteur du Buddhisme, Thi-srong-de-tsan, reprit l'œuvre de Srong-tsan-Gampo et lui donna un nouveau développement; le travail de traduction qui avait été interrompu fut repris avec ardeur. Le même esprit anima l'un des fils de ce second *roi de la loi*, et l'un de ses petits-fils, appelé Thi-de-srong-tsan, et qui mérita d'être surnommé le 3e *roi de la loi*. Mais une réaction violente, dirigée par Lang-dar-ma, frère du dernier roi, amena la destruction des monastères, la dispersion des prêtres, la profanation des images et des reliques. La mort violente de Lang-dar-ma, qui expia ainsi les violences dont il avait été l'auteur, ne fit pas cesser l'orage : le pays continua d'être agité; mais, à la faveur de la lassitude et de l'abattement, dernier résultat de ces désordres, le Buddhisme, revenant des provinces orientales où il avait trouvé un refuge, reprit peu à peu son empire; le monachisme s'y reconstitua avec plus de force et de cohésion que jamais. La doctrine et les préceptes de Câkyamuni y subirent sans doute plus d'une atteinte; mais malgré ces inévitables altérations, malgré la formation de quelques sectes, l'introduction du Çivaïsme, et surtout l'admission de certaines pratiques peu conformes à l'esprit du Buddhisme, telles que le mariage des religieux, la nouvelle religion fut acceptée sans contradiction sérieuse, et dès la seconde moitié du XIe siècle le

Tibet était définitivement conquis à la loi du *sang-je* (Buddha).

Lorsque le Buddhisme fut pour la première fois porté de l'Inde au Tibet, il y avait déjà longtemps qu'il avait pénétré dans d'autres pays étrangers. Dès le IIIe siècle avant notre ère, sous le règne d'Açôka-le-Juste ou le Religieux, et par les soins du fils même de ce roi, il avait été établi dans l île de Ceylan, qui en devint la seconde patrie dans le Sud ; il fut également porté, tant du continent de l'Inde que de l'île de Ceylan, à Arakan, à Pégu, à Ava, dans le royaume de Siam, en un mot, dans la péninsule transgangétique, et jusque dans l'île de Java. Vers l'époque où le Buddhisme fut introduit à Ceylan, on fit un premier effort pour le répandre en Chine ; mais cette tentative fut réprimée violemment : néanmoins, après plusieurs essais timides consistant dans l'introduction de statues, puis de livres buddhiques, vers l'an 60 de notre ère, l'empereur Ming-ti, de la dynastie des Han, provoqua lui-même l'Établissement du Buddhisme dans ses Etats, appelant des religieux et faisant apporter des livres. Le Buddhisme s'implanta donc en Chine ; il y fleurit à côté de l'ancienne religion, ou, pour mieux dire, au milieu du scepticisme et de l'indifférence ; de là il fut porté à l'extrémité de l'Asie, au Japon, dans le cours du VIe siècle de notre ère.

Le Buddhisme, rayonnant dans tous les sens se propagea aussi vers l'Ouest ; mais de ce côté, il se heurta à des obstacles infranchissables. L'Etat florissant dans lequel il se trouvait à Kachemir vers le commencement de notre ère avait bien favorisé son développement dans l'Irân ; et il, y avait fait tout d'abord de rapides et importants progrès : mais le zèle que les rois Sassanides mirent à relever le Mazdéisme l'ancienne religion des Perses, arrêta l'essor du Buddhisme ; il cessa d'avancer et s'affaiblit dans les lieux où il s'était établi. Bientôt l'invasion arabe et l'Islamisme, refoulant Mazdéisme et Buddhisme, en effacèrent les derniers vestiges : l'Ouest de l'Asie était désormais fermé aux doctrines attribuées a Çâkyamuni et au culte fondé sous son nom. Ce culte néanmoins ne cessa pas de s'étendre et de gagner des peuples nouveaux. Les conquêtes dont l'Asie centrale fut le point de départ et le centre aidèrent à ses progrès,

Si les Turks se détournant vers l'Occident, embrassèrent l'Islamisme, les Mongols, restés plus près de leur berceau, se donnèrent au Buddhisme ; et ce choix lui valut une supériorité marquée. Gengis-Khan et ses premiers successeurs avaient, il est vrai, opposé aux représentants du Christianisme, de l'Islamisme et du Buddhisme, qui se pressaient à leur cour et les fatiguaient de leurs sollicitations, l'indifférence dogmatique et l'équité un peu brutale qui fut constamment la règle de conduite du grand fondateur de l'empire Mongol. La maxime : « Un seul Dieu au ciel et un seul souverain sur la terre, » avec pleine liberté de culte envers le premier et ponctuelle obéissance aux ordres du second, fut longtemps la loi fondamentale de cet empire, et du moins, à l'abri de cette maxime, les diverses religions purent fleurir en paix.

Mais lorsque Khubilaï-Kan, héritier de son aïeul Gengis, se vit maître du plus vaste empire qui ait jamais existé, il fit son choix parmi les religions diverses qui s'offraient à lui ; et si l'adoption du Buddhisme, à cause de l'esprit de douceur légué par Câkyamuni à ses disciples et religieusement conservé, ne poussa point le puissant empereur Mongol à sévir contre les autres cultes, du moins la préférence qu'il accorda à la religion de son choix fut par là même pour cette religion la cause d'un nouveau progrès. Ce fut le Tibet qui seconda Khubilaï-Kan dans son dessein de répandre le Buddhisme parmi les Mongols. Aussi cette contrée acquit-elle alors une grandeur extraordinaire au point de vue religieux ; et cette grandeur effaçait la dépendance politique que la décision de Khubilaï-Kan, avait eu précisément pour objet d'assurer. A l'intérieur l'ordre religieux fut affermi par l'établissement d'une sorte de suprématie spirituelle ; à l'extérieur, l'influence du Tibet se manifesta par le rôle que jouèrent des religieux tibétains comme introducteurs du Buddhisme parmi les Mongols, comme conseillers de leur empereur, comme inventeurs de leur écriture.

Ce sont en effet des Buddhistes tibétains qui ont formé l'écriture mongole. Déjà, avant Khubilaï, le célèbre lama, Sse-Skia-Pandita, appelé par l'un des Gengiskhanides, Godan, fils d'Octaï, avait com-

posé un premier alphabet emprunté aux Ouïgours, qui avaient eux-mêmes reçu leurs lettres de Syrie par l'intermédiaire des missionnaires Nestoriens. Cet essai n'ayant pas réussi, le neveu de *Sse Skia Pandita*, connu seulement sous le nom sanskrit de Matidhvadja (étendard de la pensée) et devenu célèbre sous la désignation tibétaine de *Phags-pa* (le vénérable) transcrit en chinois sous la forme Pa-Sse-Pa, appelé par Khubilaï-Kan, proposa l'alphabet carré qui porte son nom et dont les formes, très-semblables à celles des lettres tibétaines, accusent une origine indienne. Cet essai ne réussit pas mieux que le précédent ; Phags-pa reprit alors le plan de *Sse Skia Pandita*, et il composa pour les Mongols l'alphabet qu'ils ont encore aujourd'hui, et qui est loin d'être parfait malgré les efforts des deux plus grands Lamas du XIIIe siècle.

Quoique l'alphabet mongol ne soit pas d'origine indienne, et que les éléments en aient été apportés, selon toutes les apparences, par des missionnaires chrétiens, ce sont des Buddhistes qui en sont les auteurs; et la tentative que les Buddhistes ont faite pour donner aux Mongols une écriture indienne, bien qu'elle n'ait pas abouti, n'en est pas moins remarquable; elle est d'autant plus digne d'attention qu'elle ne s'adressait pas aux seuls Mongols. En effet, Khubilaï-Kan ne s'était pas seulement proposé de donner à son peuple, l'écriture qui lui manquait absolument, il avait de plus voulu doter le peuple chinois d'une écriture alphabétique qui pût être employée concurremment avec l'écriture nationale. Le puissant Empereur échoua dans cette double tentative : les Chinois refusèrent d'adopter l'écriture de Phags-pa ; les Mongols eux-mêmes, dont le langage et les habitudes littéraires, ou pour mieux dire le défaut d'habitudes littéraires, semblaient comporter moins de motifs de résistance, abandonnèrent également cette innovation Néanmoins le fait de la tentative subsiste : les inscriptions en caractères de Phags-pa qui ont été conservées, et qui ont donné lieu, dans ces derniers temps à des études approfondies[1], attestent les efforts et la persévérance de Khubilaï-Kan

[1] Rapport de M. Pauthier (*Journal asiatique*, avril-mai 1860). — De

en même temps que l'influence du Buddhisme, du Tibet et de l'Inde : du Buddhisme, qui a exercé une action si puissante sur toute l'Asie orientale ; du Tibet, foyer du Buddhisme, et de l'Inde qui en fut le berceau. L'Inde agissant sur l'Asie centrale au moyen du Buddhisme, mais par l'intermédiaire du Tibet qui la remplace tandis qu'elle s'efface, tel est le tableau que nous offre l'histoire depuis le XIIIe siècle.

La chute de l'empire Mongol, la désorganisation relative introduite dans la hiérarchie buddhique du Tibet par la dynastie chinoise des Ming, y affaiblirent bien le Buddhisme, mais seulement pour un temps. La réforme opérée par *Tsong-Kha-Pa*, qui remit en honneur certains principes et certaines institutions oubliées ou altérées, entre autres, le célibat absolu des religieux, rétablit le Buddhisme sur un pied plus solide que jamais. De cette réforme sortit la constitution définitive du Buddhisme tibétain ou *Lamaïsme* qui met à la tête du pays et de toute la communauté buddhique du nord ces deux mystérieux dignitaires, le *Dalaï-Lama* de Lhassa, et le *Pan-tchè-rin-po-tche* de Tassilhunpo, que l'on considère respectivement comme des incarnations permanentes ou plutôt successives de deux personnages à demi légendaires, Avalokitéçvara et Manjuçri. Sous cette forme rajeunie, ou, si l'on veut perfectionnée, à moins qu'on ne doive plutôt dire dégénérée, le Buddhisme tibétain reconquit les Mongols qui avaient perdu leur nouvelle religion au milieu des guerres civiles causées par la chute de leur Empire, et étaient retournés à leur Chamanisme primitif. Les bouleversements dont le Tibet et l'Asie centrale furent depuis le théâtre ne déracinèrent point le Buddhisme ; au contraire il fleurit toujours davantage, et quand les Mandchus conquirent la Chine, ils rendirent à cette religion, dont le chef résidait à Lhassa, les hommages qu'elle a obtenus de tous les vainqueurs. Et aujourd'hui, Lhassa est la capitale religieuse d'une immense multi-

---

l'alphabet de *Pa-sse-pa*, par le même auteur (*Même recueil*, janvier 1862.) — Sur une inscription mongole en caractères Pa-sse-pa, par M. Wylie (*dito*. Juin 1862). — Lettre de M. Grigorief (*dito*, juin 1861).

tude ; cette ville voit sans cesse arriver dans ses murs des pélerins de toutes les provinces du Tibet, de la Mongolie, de la Tartarie, de la Chine, empressés de venir vénérer et prier le Buddha vivant, qui siége au Buddha-la (montagne de Buddha). Et cette influence du Tibet s'étend plus loin qu'à des pratiques superstitieuses : les institutions du Buddhisme septentrional sont toutes calquées sur celles du Tibet ; et la langue tibétaine a pris le rang qui était de droit dévolu au sanscrit, le rang de langue sacrée. Bien que, suivant un usage constant, les livres buddhiques aient été traduits dans les langues de tous les peuples auxquels la doctrine en a été portée, le texte tibétain se trouve dans chaque monastère ; ce texte et la langue tibétaine y sont l'objet d'une étude importante, et qui même quelquefois absorbe toutes les autres. Le culte se fait en langue tibétaine ; et cet usage est universel en Tartarie, en Mongolie, en Mandchurie. En Chine, où il y a deux écoles, dont l'une procède d'une propagande plus ancienne venue directement de l'Inde, et l'autre d'une propagande plus récente partie du Tibet, cette dernière école emploie le Tibétain comme langue sacrée ; et c'est par un privilége exceptionnel qu'un couvent Lamaïque de Pé-king est autorisé à faire usage de la langue mongole, afin sans doute que cette langue ne se perde pas. Aussi le gouvernement chinois, avec ses habitudes soupçonneuses, et malgré son indifférence en matière de religion, est-il obligé de ménager le Dalaï Lama et de respecter grandement la religion du Tibet. S'il a l'œil sur ce qui se fait dans le pays, s'il en ferme soigneusement l'entrée à l'étranger, il est obligé de colorer tous ses actes d'un respect illimité pour le Dalaï-Lama ; c'est le seul moyen qu'il ait de retenir dans sa dépendance non seulement le Tibet lui-même, mais tous les peuples tartares et mongols fortement attachés au Buddhisme et grands adorateurs du souverain spirituel de Lhassa. Ainsi se manifeste l'influence toute-puissante de ce pays de la neige, qui par sa position centrale, par sa proximité de l'Inde, par l'imposante collection qu'il a formée des livres buddhiques, et surtout par la hiérarchie qu'il a su organiser en développant habilement, de manière à frapper les imaginations, certaines données mystérieuses du

Buddhisme, a su faire passer entre les mains de ses chefs spirituels le sceptre religieux de la plus grande partie de l'Asie orientale.

Pendant que le Buddhisme s'étendait, se consolidait au Nord, à l'Est et au Sud, il s'affaiblissait et dépérissait dans l'Inde, son berceau, jusqu'à disparaître totalement. Il ne succomba pourtant qu'après y avoir été florissant pendant des siècles et avoir paru obtenir l'adhésion universelle. Ce fait unique dans l'histoire, et dont les détails nous sont peu connus, est inexplicable si l'on ne veut y voir que le triomphe d'une croyance sur une autre croyance ; aucun peuple n'a mieux connu que celui de l'Inde le respect des doctrines contraires : et d'ailleurs le système religieux ou philosophique de Çâkyamuni, considéré abstraitement et en lui-même, n'était ni plus faux ni plus dangereux que beaucoup d'autres qui l'avaient précédé, et qui avaient pu se produire sans entraves. Mais ce dernier système avait enfanté des institutions, il avait été le point de départ d'une société religieuse, et c'est par là qu'il excita les haines sous lesquelles il finit par succomber.

Câkyamuni, en effet, fut à la fois le chef d'une école philosophique et le fondateur d'un ordre religieux. En établissant des monastères, en imposant la condition, du célibat absolu, en admettant des hommes de toute caste, en faisant entrer les femmes dans la vie religieuse, le Buddhisme s'attaquait aux fondements mêmes de la société indienne, qui étaient la vie de famille, la distinction des castes, l'esclavage et l'infériorité perpétuelle de la femme. Ce n'est pourtant pas que Çâkyamuni se soit jamais donné le rôle d'un réformateur de la société : la destinée finale de l'homme était l'unique objet de ses préoccupations ; mais les institutions dont il a jeté les bases dans des vues toutes religieuses menaient, sans qu'il s'en doutât, à la transformation sociale la plus complète. Aussi quand les Brâhmanes virent se développer peu à peu les conséquences de cette innovation, ils comprirent qu'il y avait là pour eux une question de vie ou de mort. Il était impossible en effet que la vieille société brâhmanique et la jeune association buddhique vécusssent l'une à côté de l'autre ; il fallait que le Brâhmanisme expulsât le Buddhisme ou fût absorbé par

lui. Aussi mit-il dans l'attaque la plus grande énergie. Le Buddhisme, si ardent dans les luttes oratoires, ne eut opposer à la persécution que la mansuétnde, l'inertie, la résignation molle et languissante, qui est l'un des traits distinctifs de son caractère, et il succomba.

Cependant, même dans les points sur lesquels il s'est mis en contradiction avec le Brâhmanisme, le Buddhisme ne paraît pas avoir fait autre chose que d'en appliquer ou d'en développer les principes. La vie cénobitique, inventée par Çâkyamuni, n'est-elle par le résultat dernier auquel aboutit la vie solitaire, si goûtée des Brâhmanes? L'histoire nous le prouve : la vie solitaire mène infailliblement à la vie conventuelle ; on commence par l'ermitage, et l'on finit par le monastère. Les fortes institutions du Brâhmanisme l'ont préservé de cette conséquenee extrême; mais ce ne fut pas sans luttes; et une tentative comme celle du Buddhisme était inévitable au sein d'une société telle que la société brahmanique. Le célibat aussi, mais le célibat restreint et temporaire, était une des institutions brâhmaniques, et le célibat absolu du Buddhisme peut être considéré comme n'en étant que le perfectionnement, quoiqu'il fût d'ailleurs une des conditions nécessaires de l'institution monastique. La confusion des castes et l'émancipation de la femme sont, il est vrai, le renversement des idées brâhmaniques, et aucun accord ne semble possible entre les deux écoles divisées sur ces deux points; elles sont comme séparées par un abîme; et cependant, le principe supérieur, duquel le Buddhisme a tiré ces conséquences hardies, *la compassion pour tous les êtres*, *l'universelle piété*, n'est pas un sentiment qui lui soit propre et qu'il ait créé. Ce sentiment était connu des Brahmanes : Câkyamuni le leur a emprunté, mais il lui a donné une extension, et surtout en a fait une application que les Brâhmanes n'avaient jamais entrevue. Le plus grand tort du Buddhisme est d'avoir été trop logique, de n'avoir pas craint d'aller jusqu'aux dernières conséquences des principes.

Aussi, plus on étudie le Buddhisme, plus on reconnaît qu'il est profondément indien ; il est véritablement sorti des entrailles du Brâhmanisme, et il ne semble s'être mis en opposition avec lui que pour

en faire une application plus parfaite. Cela devient surtout évident, si l'on regarde à ces notions premières, à ces idées mères desquelles toute la doctrine dépend. On trouve alors une parfaite identité ; et là même encore, le Buddhisme paraît non pas s'écarter du Brâhmanisme, mais enchérir sur lui. En général, il se distingue moins parce qu'il a prétendu ajouter à la religion régnante ou en retrancher, que par la puissance avec laquelle il s'est emparé des idées essentielles et fondamentales du peuple âryen, par la force avec laquelle il les a accentuées, en un mot, par sa manière de concevoir l'existence humaine et le mouvement général de la vie. Or, c'est cette conception qui caractérise le génie indien.

Nul peuple, n'a agité avec plus de courage et de persévérance que les Aryens de l'Inde, je dirai même avec plus de sérieux, malgré tant d'écarts d'imagination, le problème de la destinée humaine. Cette recherche passionnée et tenace, cette préoccupation constante, se retrouve sans cesse dans leurs écrits et les marque d'un grand caractère. Deux idées principales, l'une vraie, trop vraie, l'autre fausse et imaginaire, dominent tout ce travail de la pensée indienne : l'existence de la douleur et la loi de la transmigration.

« Comment arriverai-je à ne pas revivre? » — « Comment supprimer la douleur? » — Ces deux questions qui, au fond, n'en forment qu'une seule, se posent pour tout Indien ; elles ont troublé la pensée de Çâkyamumi comme celle de tous les philosophes de la Péninsule, et il n'est pas étonnant qu'il y ait été fait des réponses diverses. Les Aryens ont un sentiment profond de la douleur qui règne dans le monde, non pas seulement de ces mille douleurs qui atteignent les individus par suite des circonstances spéciales de leurs situations respectives, mais de celle qui frappe uniformément la race humaine tout entière, et qui, au milieu de l'immense variété des destinées particulières, marque d'un caractère commun la destiné générale. « Les trois espèces de douleurs, le mal qui réside en elles et le moyen de les supprimer : » voilà la pensée qui apparaît au seuil du *Sankhya*, système du philosophe Kapila, et le Buddhisme a seulement formé une classification nouvelle et spéciale, mais dont il serait aisé de trou-

ver le germe dans le législateur Manu et dans d'autres écrits brâhmaniques, quand il dépeint la maladie, la vieillesse et la mort, comme les trois maux essentiels qui assiègent la vie humaine, et en corrompent toutes les joies. Pour décrire cette douleur, il a recours aux images les plus saisissantes. Tantôt c'est *Antaka*, le *finisseur*, le dieu de la mort, qui, semblable à un chasseur, armé de la vieillesse et de flèches trempées dans la maladie, poursuit incessamment les créatures humaines répandues dans la forêt du destin [1]. Tantôt c'est une troupe d'enfants insouciants, image de l'humanité, qui se livrent à des amusements frivoles dans l'intérieur d'une maison ruineuse, prête à s'écrouler, remplie d'ordures, d'animaux immondes, de bêtes féroces, et livrée, pour comble de maux, aux flammes d'un violent incendie[1].

Ainsi, une masse considérable de maux variés à l'infini, et trois grands fléaux, la maladie, la vieillesse et la mort : voilà la vie. En doit-on conclure que les Indiens l'ont en horreur? Il ne manque pas dans leurs livres de déclarations par lesquelles l'attachement à la vie est exprimé avec autant de force que chez aucun peuple du monde. Il est visible cependant, que, selon eux, tous comptes faits, ce qui l'emporte dans la vie, ce qui en constitue l'essence, c'est la misère. Mais ce mépris exalté, ce dégoût amer, semblent cacher un attachement secret et un orgueil démesuré. On ne maudit la vie que faute de comprendre un bien mélangé de maux, faute de savoir se résigner à une existence finie. C'est par le désespoir d'arriver à la pleine possession de l'objet désiré qu'on en vient à le repousser avec imprécation.

C'est sans doute une grande douleur d'être malade, de vieillir et de mourir, sans compter tant d'autres chagrins secondaires; mais il est une douleur plus grande encore, parce qu'elle contient en germe

---

[1] *Buddhatcharita.* (Poëme sur la vie du Buddha) manuscrit sanskrit de la Bibliothèque impériale. Chant XI. çl. 62.

Lotus de la Bonne Loi. Chapitre III.

toutes les autres, c'est de naître ; ou plutôt il y a un seul, unique malheur, c'est d'être engagé dans ce passage continuel de la naissance à la mort et de la mort à la naissance. Ici nous trouvons la doctrine capitale des Hindus ; la théorie du *fruit des œuvres* et des *existences successives*.

« Qui a péché cet homme, son père ou sa mère? » disaient à leur Maître les disciples du Christ, en voyant un aveugle né [1]. — « Quel crime ai-je commis dans une existence antérieure [2]? » se dit l'Hindu dans la détresse. Pour lui, le sentiment profond de la responsabilité personnelle et du juste châtiment des fautes ne se combine pas avec le sentiment de cette solidarité qui unit les générations humaines, et dont une trop certaine expérience atteste l'indubitable réalité ; il ne voit dans les destinées individuelles que la conséquence des actes des individus se perpétuant, pour chacun d'eux, dans une série illimitée d'existences, se modifiant selon la valeur morale de ces actes, et susceptible de passer par tous les degrés de la misère aussi bien que par tous ceux de la félicité. En conséquence, chaque homme, selon cette théorie, a derrière lui, dans son passé, une multitude de vies déjà accomplies, et il est appelé à fournir indéfiniment une semblable carrière; et, dans chaque existence, il porte la peine des fautes commises dans les existences antérieures, pouvant sans doute se relever et acquérir des destinées meilleures à cause de la compensation qui s'établit entre les bonnes œuvres et les œuvres mauvaises, mais aussi exposé à déchoir sans cesse et à naître dans une condition toujours pire. Le *fruit des œuvres* suit leur auteur, comme *l'ombre suit le corps*, et le mal s'expie non-seulement dans chaque existence, mais encore entre les diverses existences, dans ces *Narakas* ou enfers, que l'imagination indienne s'est plu à multi-

[1] Jean. IX. 2.

[2] C'est, entre autres exemples, le mot que prononce Çakuntalâ quand le roi Duchmanta refuse de ratifier l'union qu'il a contractée avec elle, et de reconnaître le fils né de cette union. (Voir le *Mahâbharâta*, traduction de M. H. Fauche, p. 523. Çloka 3058).

plier et à remplir des plus épouvantables supplices. On voit par là combien la métempsychose des Pythagoriciens, empruntée sans doute à l'Inde, est pâle et timide, comparée au *sansara*, à la transmigration âryenne. Pythagore avait quelque réminiscence d'avoir, dans une vie précédente, assisté au siége de Troie : les souvenirs de Çâkyamuni sont autrement nombreux et autrement précis, lorsque, *mettant sa mémoire devant son esprit*, selon l'expression des livres buddhiques, il se rappelle toutes ses existences antérieures, et même celles des autres êtres animés.

La mémoire appliquée aux existences déjà accomplies est une faculté supérieure qui n'est point le partage de la foule. Les *Purânas* se plaisent à nous retracer l'histoire de l'existence humaine ; ils nous montrent l'enfant à l'état de fœtus, dans le sein de sa mère, livré à de profondes réflexions, se rappelant le passé, entrevoyant l'avenir, et prenant de bonnes et sérieuses résolutions : « Je n'agirai plus de telle et telle manière, se dit-il, afin de ne pas me retrouver dans l'état où je suis [1]. » Mais, au moment de la naissance, une puissance magique irrésistible, la *Mâyâ de Vishnu* s'empare de lui, lui ravit la mémoire, « et alors, dit l'auteur indien, il obtient la condition « d'enfant, et successivement l'adolescence, la jeunesse et la vieillesse; « puis de nouveau, il arrive à la mort et par là à la naissance..... « Ainsi, dans le cercle de la transmigration, les créatures, sembla- « bles à la roue d'un potier, errent liées de liens méprisables, et « liées plus d'une fois [2]. »

La transmigration est donc une roue qui tourne sans cesse entraînant tous les êtres. Cette roue, il s'agit de l'arrêter ; le problème de la vie ou, pour mieux dire, de l'existence est d'échapper à la loi de la transmigration, de trouver le moyen de ne plus revivre. Mais pour détruire cette roue sans cesse tournante, ou pour l'arrêter, il faudrait savoir, semble-t-il, comment elle s'est formée, et qui l'a mise

[1] *Markandeya Purâna*, Lect. XI. Çl. 14.

[2] *Markandeya Purâna*, Lect. XI. Çl. 20 et 21. Le même exposé se trouve dans le chapitre XXXI du *Bhagavata-Purâna*.

en mouvement. La douleur est un châtiment; la transmigration est une des formes, et, en quelque sorte, le véhicule de la douleur; mais quelle est la cause de ce châtiment, quel juge l'a infligé, et comment l'être actif s'est-il attiré une si douloureuse destinée? Les Hindus, ces grands chercheurs de causes, n'ont pas su trouver celle-là : ils ont cru échapper en faisant dériver d'une existence antérieure les maux de chaque existence, et en reculant indéfiniment dans le passé cet enchaînement rétrospectif. Comme ils ne sont pas en peine pour composer des nombres prodigieux, le vaste espace dans lequel leur imagination aime à se mouvoir a pu leur faire illusion ; mais un tel mirage ne résout pas la question, et le problème de l'origine du mal, étudié et tourmenté par eux, n'en est pas éclairci.

Çâkyamuni aurait découvert dans l'ignorance, mais dans une ignorance d'une nature toute spéciale, cette mystérieuse cause première ; et selon lui le moyen de faire disparaître cette cause serait une certaine science, un état particulier de l'âme, une sorte d'illumination intellectuelle. Répudiant alors, — et les cérémonies, les sacrifices, les offrandes du Brâhmanisme, (auxquels ses disciples n'ont pas tardé à substituer des offrandes d'une autre nature, mais au fond analogues), — et les amplifications mythologiques, les ornements légendaires (que son école remplaça depuis par une légende bien moins naïve et spontanée, incomparablement plus compassée et extravagante), il aurait enseigné les moyens d'arriver très lentement, par degrés, à cet état de l'âme qui s'acquiert, dans la dernière existence, et au moyen duquel, cette existence achevée, l'être ainsi éclairé entre dans l'état définitif, dont on ne revient pas, et qui s'appelle le *Nirvâna*.

Ce mot emprunté du Brâhmanisme a pris chez les Buddhistes une importance extraordinaire : L'étymologie qu'on en donne, et d'après laquelle il exprimerait l'image d'une *lampe éteinte* ne nous apprend rien de précis sur l'état que ce mot doit désigner. Vous savez, messieurs, quel vif intérêt s'attache à cette obscure et difficile question du *Nirvâna*, les uns prenant ce mot dans un sens entièrement nihiliste, de sorte que l'entrée dans le Nirvâna serait l'anéantissement

absolu, les autres repoussant cette idée et admettant que le principe pensant subsiste au sein du Nirvâna et demeure dans un état plus ou moins voisin de l'individualité. Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible de savoir quelle était sur ce point la pensée personnelle de Çâkyamuni. Quand bien même, il se serait expliqué nettement sur cette question, ce qui n'est pas certain, le Buddhisme a passé depuis lui par tant de phases, il s'est partagé entre tant d'écoles diverses avant d'arriver à une concentration générale de la doctrine formulée encore aujourd'hui par deux grandes écoles distinctes, l'enseignement du maître, donné verbalement, conservé verbalement pendant des siècles, orné et embelli chemin faisant de toutes sortes de légendes et de théories a été tellement travaillé, remanié et surchargé d'accessoires, la question même du Nirvâna a été, comme à dessein, et en grande partie, par la nature des choses, tellement agitée et examinée dans tous les sens qu'on ne peut que conjecturer la pensée de Çâkyamuni ; et c'est déjà une tâche assez difficile que de savoir au juste ce qu'ont enseigné ses disciples. Quoi qu'il en soit, deux faits opposés paraissent incontestables. La doctrine du Nirvâna-néant est tellement contraire aux aspirations les plus certaines et les plus vraies de l'humanité, qu'il répugne d'admettre cette conséquence comme le dernier mot d'une religion qui a eu un si grand succès et qui compte un si grand nombre d'adhérents : et ce n'est pas seulement l'espérance la plus vive de l'individu qui est froissée par cette conception nihiliste du *Nirvâna*, c'est la raison elle même ; car si le Nirvâna est le but suprême auquel doit tendre l'être animé, si, selon les idées buddhiques, le monde entier se résume dans les êtres animés, et si tous, amenés successivement à la vérité, doivent s'efforcer d'atteindre au Nirvâna et y arriver, le résultat final sera l'extinction universelle. Comment admettre que le néant absolu soit le terme auquel l'existence doit aboutir ? D'un autre côté, la doctrine du Buddhisme est tellement négative en général, la théorie du vide, de l'illusion qui, semblable à une *magie* décevante, nous fait croire à l'existence de ce qui n'existe point, l'affirmation qu'il n'y a pas de *moi*, les tendances nihilistes, en un mot, sont si prononcées et si évidentes, l'abus du

raisonnement y est poussé si loin, que ces théories semblent justifier les interprétations les plus défavorables du Nirvâna entendues dans un sens nihiliste. Il n'est pas douteux d'ailleurs que le Nirvâna a été entendu par les Buddhistes dans des sens différents : il y a parmi eux des nihilistes, il y a des réalistes. L'étude de plus en plus complète des textes pourra seule nous apprendre quelle est, au milieu des interprétations contradictoires ou divergentes des diverses écoles, la conception du Nirvâna qui se dégage de cette mêlée de théories comme étant la pensée principale, fondamentale du Buddhisme.

L'objection qui consiste à dire que des peuples entiers ne peuvent avoir admis le néant comme leur suprême espérance prouve trop et trop peu : car il faut faire une distinction. Il se pourrait que les docteurs fussent arrivés par les spéculations d'une métaphysique transcendante à la conviction que le Nirvâna est le néant, sans que le vulgaire eût admis cette circonstance, et même en eût été instruit. Pour les peuples, le Nirvâna, c'est la fin du travail laborieux, pénible, accablant de la transmigration; c'est un repos définitif, une inaction que rien ne pourra plus troubler destinée à remplacer une longue série de misères. Un bas-relief de Calcutta dont M. Théodore Pavie a rapporté un dessin et dont M. Foucaux a joint la gravure à sa traduction du Lalita-vistara représente quatre épisodes de la vie de Çâkyamuni, sa naissance, — sa méditation, — son enseignement, — son Nirvâna. Çâkyamuni entré dans le Nirvâna est représenté horizontalement dans l'attitude d'un homme qui paraît dormir. Ce dessin ne décide pas la question; s'il est difficile d'expliquer par la parole ce qu'est le Nirvâna, ce n'est pas la pierre qui nous l'apprendra. Il y a cependant là un indice qui n'est pas à dédaigner. Le Nirvâna est pour les peuples buddhistes un repos, un sommeil, mais non le néant. Il ne peut l'être, en particulier, pour les Tibétains qui ont rendu le mot sanskrit, *Nirvâna* par un équivalent, une sorte de commentaire, qui signifie *délivrance de la peine*. Être délivré de la peine, ce n'est pas être anéanti; et en aucun pays du monde, on n'admettra que l'art de guérir consiste à tuer le malade. Pour les Buddhistes, le Nirvâna, c'est la mort sans retour à la vie, la mort simple n'étant que le point de

départ d'une vie nouvelle. Leur Nirvâna répond à notre immortalité, et si, même parmi ceux d'entre nous qui ont les idées les plus arrêtées ou les croyances les plus fermes, l'état qui doit suivre la mort est enveloppé de nuages, combien les idées des buddhistes sur le Nirvâna ne doivent-elles pas être plus flottantes. Une chose, du reste, est certaine : nous aspirons, pour l'autre vie, à une activité inconnue, mystérieuse, mais supérieure à tous égards, à celle dont la vie présente nous fournit l'expérience : les Buddhistes attendent pour leur Nirvâna, un état supérieur selon eux à la situation présente, mais une activité moindre, une sorte d'engourdissement et de léthargie, qui ne peut pas être le néant, qui ne doit pas même être la destruction de la personnalité. Il n'est pas admissible que les populations buddhiques voient dans le Nirvâna le néant ; mais la croyance de ces populations, si positive qu'on la suppose, ne nous fait pas connaître la doctrine des savants.

Il est en effet, Messieurs, un Buddhisme pratique et vulgaire et un Buddhisme théorique et savant. Qu'il y a loin de Çâkyamuni tournant la roue de la loi à Bénarès dans le parc des Gazelles, c'est-à-dire, annonçant sa doctrine, enseignant les découvertes qu'il a faites sur la douleur, ses causes, et les moyens de la faire disparaître, — à ces roues à prières, à ces cylindres grands et petits, qui, au Tibet, en Tartarie, en Mongolie, à la porte ou dans l'intérieur des monastères, mus par l'eau courante ou par une force quelconque, tournent incessamment, et font tourner avec eux la célèbre formule des six syllabes : *Om ! Mani padme, Hûm !* inscrite, et souvent plusieurs fois, sur chacun d'eux. Cette formule, qui signifie. *Oh ! le joyau dans le lotus. Amen !* est, sous une forme symbolique, une invocation à Avalokitêçvara, le saint protecteur du Tibet ; mais on l'a pliée à une foule d'interprétations et de significations mystiques. La répétition perpétuelle de cette formule, les mérites qu'on y attache, l'ignorance des Lamas arrivés à réduire constamment, sans les comprendre, les prières d'une religion qui a placé la science à la base de son enseignement, et a mis toujours sa gloire à se rendre intelligible à la foule, une quantité de misérables superstitions, enfin, — tout nous montre

dans le Lamaïsme populaire un Buddhisme dégénéré. Il ne faut pas s'en étonner. En apportant à ces populations sa doctrine fondamentale de la misère et de la transmigration, qu'elles ont avidement saisies et qui est profondément enracinée dans leurs esprits, le Buddhisme a bien pu diminuer ou refouler les superstitions régnantes ; il n'a pas eu la force de les détruire ou d'en empêcher le retour. Il s'en est même formé de nouvelles dont il a lui-même été la cause, ou du moins l'occasion; mais comme il est la doctrine dominante, les superstitions de toute origine se sont incorporées à lui et abritées de son nom. Il appartient sans doute à la science de faire le triage entre les éléments primitifs, véritablement buddhiques, et les éléments accessoires ; mais ce devoir démontre la nécessité d'embrasser à la fois la connaissance du Buddhisme savant et celle du Buddhisme populaire, d'unir l'étude du culte, des habitudes religieuses, des croyances actuelles, à celle des livres canoniques de la religion.

Le temps me manque, Messieurs, pour vous présenter le tableau des progrès que les études buddhiques ont faits dans ces dernières années, pour vous entretenir des recherches de George Turnour sur les Buddhismes du Sud, de celles de M. Hodgson sur le Buddhisme du Nord, de la découverte, faite par ce savant explorateur, des livres originaux du Buddhisme, de la lecture des inscriptions buddhiques de l'Inde par J. Prinsep; enfin des admirables travaux d'Eugène Burnouf restés si malheureusement incomplets, et des recherches d'Abel Remusat et de Schmidt, de MM. Stanislas Julien, Spence-Hardy, Beal, Gogerly, Grimblot et autre savants sur les littératures chinoise, mongole, pâlie, barmane, etc. Mais, il m'est impossible de ne pas insister sur la littérature tibétaine, qui occupe dans ce vaste ensemble une place si importante.

Pendant que M. Hodgson retrouvait au Népal les livres Sanskrits du Buddhisme, la traduction tibétaine de ces mêmes livres était découverte dans les vallées de l'Himâlaya par Alexandre Csoma, cet *incroyable original* de Hongrie, comme l'appelle Jacquemont qui le vit au Tibet.

Alexandre Csoma, né à Körös en Transylvanie, est le véritable

fondateur des études tibétaines, et il n'est que juste de rendre ici à sa mémoire un hommage mérité. Le peu qu'on savait avant lui sur la langue du Tibet n'ôte rien à la nouveauté et à l'importance de ses travaux. Le Père Georgi avait bien dans la dernière moitié du dernier siècle recueilli sous le titre d'*Alphabetum tibetanum* des renseignements précieux sur le Tibet, transmis par des missionnaires : mais le fatras d'érudition dont son livre est rempli, les questions plus ou moins étrangères au sujet qui y sont sans cesse introduites, la manie d'évoquer sans cesse le fantôme du Manichéisme rendent laborieux et difficile l'usage de ce volumineux travail. Le dictionnaire publié plus tard à Sérampore par Schrœter fut sans doute un utile secours : toutefois c'est seulement à Csoma de Koros que nous devons la connaissance de la langue et de la littérature tibétaine. Cet intrépide et déterminé voyageur, ce savant héroïque, *original* si l'on veut, mais à la façon de Marco-Polo, de Christophe Colomb, d'Anquetil Duperron, était allé en Asie avec l'espoir d'y découvrir le berceau de sa nation, le peuple madgyar. Sur les conseils de Moorcroft, il se voua à l'étude du Tibétain. Il s'enferma donc pendant quatre ans dans le monastère de Kanum en Kanaver, sur les bords du Satledje. Là, sous la direction d'un savant Lama, il apprit à fond la langue, lut tous les livres sacrés du Tibet : puis, après cette longue et patiente étude, laissant là sa peau de mouton et son bonnet d'agneau noir [1], renonçant au beau nom de *Scander-beg roumi* (Alexandre le Grand) qui n'était après tout que la traduction de son nom d'Alexandre, et qu'il avait sans doute adopté comme un sauf-conduit et un porte-respect, il descendit à Calcutta, où il publia le résultat de ses travaux, une grammaire et un dictionnaire de la langue, divers mémoires, et surtout une excellente analyse des deux grands recueils canonique et quasi-canonique, le Kandjur et le Tandjur. Csoma de Kôrôs se disposait à retourner au Tibet pour compléter, étendre même

[1] Voy. Jacquemont. *Correspondance*, lettre XXXI.

les études qu'il avait si heureusement commencées lorsqu'il mourut en chemin à Darjiling, dans le Nepâl, jeune encore. mais ayant rendu aux sciences historique et philologique des services importants, d'autant plus désintéressés qu'ils sont payés d'une gloire moins bruyante.

Depuis Csoma, dont les travaux ont été si utiles à Eugène Burnouf, la littérature tibétaine n'a pas cessé d'être cultivée. Cependant les Anglais, promoteurs zélés et éclairés de toutes ces études, sont demeurés étrangers à celle du tibétain, bien que leur situation semblât leur donner des facilités toutes spéciales pour la pousser fort loin, et que leur langue et leurs recueils littéraires eussent servi à faire connaître les résultats des recherches de Csoma. Cette abstention assez étrange s'explique peut-être, en partie, par la défiance qu'ils inspirent au gouvernement chinois et qui est un obstacle à leurs entreprises sur le Tibet. Quoi qu'il en soit, il n'y a que deux villes où cette étude ait fleuri, Saint-Pétersbourg et Paris : Saint-Pétersbourg, où la situation particulière de l'empire russe et ses rapports avec l'Asie centrale obligent en quelque sorte les savants à connaître le Tibet et ce qui le concerne; Paris, où l'amour désintéressé de la science sait se produire indépendamment des circonstances qui peuvent paraître favorables ou contraires. De tous les travaux remarquables auxquels ce mouvement d'études a donné naissance, le plus important est, sans contredit, la publication que M. Foucaux a faite à Paris du texte et de la traduction du *Rgya ch'her-rol pa*, en sanskrit, *Lalita-vistara*. Cette biographie de Çâkyamuni, où l'histoire, la légende, et la doctrine sont entassées avec une certaine confusion, image fidèle du Buddhisme, est un des livres qui ont le plus contribué à le faire connaître, et qui ont le plus vivement excité la curiosité publique. Diverses autres traductions et publications de textes, entre autres celle de l'ouvrage intitulé : *Le Sage et le Fou*, les travaux de Schmidt, de M. Schiefner et de M. Foucaux, sur la grammaire et la langue tibétaine, ont fait considérablement avancer cette étude dont l'utilité devient chaque jour plus évidente.

Ces études, toutes philologiques et littéraires, doivent se compléter à l'aide des relations des voyageurs et des documents certains trans-

mis par des témoins oculaires sur l'état du pays. Ici, Messieurs, je ne veux point remonter jusqu'aux voyageurs qui ont visité le Tibet dans des siècles déjà éloignés ; je veux seulement dire un mot de ceux qui ont pu y pénétrer dans des temps plus rapprochés de nous, dans la période contemporaine.

Si, jadis, il n'était pas donné à tout homme d'aller jusqu'à Corinthe, il l'est encore moins aujourd'hui d'entrer au Tibet et surtout d'y rester, ou d'en revenir. Quand, au milieu d'une foule de difficultés, on a réussi à pénétrer dans le pays, quand on a échappé à la férocité des sauvages, qui en gardent pour ainsi dire les abords, rançonnant, dévalisant, assassinant les étrangers, — aux avalanches et aux éboulements qui entraînent les voyageurs, — aux abîmes ouverts pour les recevoir, — au froid qui jonche de corps gelés les chemins suivis par les caravanes, — aux brigands qui infestent les routes, — il reste d'ordinaire à comparaître devant les autorités chinoises, pour recevoir l'ordre de reprendre le chemin par lequel on était venu ou de s'en aller par une autre route qui n'est guère plus rassurante, fût-on sous la protection ou sous la garde des soldats du *fils du Ciel*.

Tout étranger, et spécialement tout Européen, est, aux yeux du soupçonneux gouvernement de la Chine, un espion qui vient dresser la carte du pays pour revenir avec une belle armée en faire la conquête. Le voyageur anglais, Moocroft, aurait, dit-on, réussi à séjourner 12 ans à Lhassa, de 1826 à 1838;[1] venu de Kachemir avec un domestique indigène, parlant la langue du pays d'où il venait, il aurait été pris à Lhassa pour un Kachemirien et y aurait vécu au sein de la colonie kachemirienne : et c'est à cette erreur qu'il aurait dû de n'être pas inquiété. Il ignorait le tibétain, et ne prit point la peine de l'apprendre : mais cette lacune dans ses connaissances le servit au lieu de lui nuire ; elle empêchait sans doute de le faire reconnaître, et lui laissait d'autant plus de liberté pour parcourir le pays, faire des dessins et dresser des cartes. Malheureusement, en

[1] Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet*, vol. II, pages 546, et 553-556.

revenant de Lhassa, Moorcroft fut assassiné par des brigands ; ses bagages volés furent repris en partie par les autorités tibétaines, qui en voyant ses dessins et ses cartes, apprirent seulement alors sa véritable nationalité.

Mais, tandis que, d'après ces renseignements recueillis dans la ville même de Lhassa, Moorcroft aurait péri en 1838 ; Jacquemont en parlait en 1830 comme d'un homme déjà mort, et son décès avait été annoncé dès 1825. La relation de ses voyages s'arrête à cette même année 1825, qui est donnée dans la préface du livre comme la date de sa mort. Le séjour de Lhassa par lequel on prolonge sa vie de douze années, doit-il être relégué dans le domaine des fables, ou cette assertion a-t-elle quelque fondement, repose-t-elle sur un fait réel qui serait relatif, soit à Moorcroft lui-même, soit à quelque autre voyageur inconnu ? Nous ne saurions le dire : mais ce qui est certain, c'est que si Moorcroft ou tout autre a fait un long séjour dans la capitale du Tibet, les fruits de ce voyage sont entièrement perdus pour la science européenne.

Après Moorcroft, deux illustres voyageurs ont visité le Tibet, Csoma de Koros et Victor Jacquemont : mais ni l'un ni l'autre n'ont pénétré bien avant. Le voyage de Csoma a eu des résultats exclusivement littéraires : et, quant à Jacquemont, s'il ne s'est pas épris de la littérature des pays qu'il visitait, ses travaux de naturaliste et ses préventions ne l'ont pas empêché de nous donner en la forme vive et enjouée que l'on connaît des détails instructifs sur la portion du Tibet qu'il lui a été donné de parcourir.

En 1846, deux missionnaires catholiques, MM. Huc et Gabet, traversèrent le Tibet. Partis de Péking et venus par le Nord à travers la Tartarie (tandis que les précédents voyageurs étaient venus du S.-O. par le Pendjab), ils purent rester à Lhassa un mois environ : au bout de ce temps, expulsés par le gouverneur chinois, ils furent reconduits par la route orientale jusqu'à la frontière chinoise, et de là, à Canton. Le trajet fait dans deux portions distinctes du pays et le séjour dans la capitale, quelque court qu'il ait été, ont permis à ces deux missionnaires de rassembler, dans la relation de leur

voyage, des données pleines d'intérêt sur cette contrée, sur les Tibétains nomades et les Tibétains sédentaires; sur la vie monastique et la vie civile de ces peuples, sur leur genre de vie, leur industrie, leurs croyances, leurs habitudes religieuses. Peut être se sont-ils fait illusion sur la tendance que la population aurait à recevoir le christianisme. Les Buddhistes opposent en général à la prédication chrétienne une grande force d'inertie ; ils sont plutôt disposés à voir dans la religion nouvelle qu'on leur apporte, une doctrine peu différente de la leur, qu'il est aisé d'y faire rentrer dans les points par lesquels elle s'en écarte, et pouvant d'ailleurs parfaitement bien subsister à côté d'elle, en raison de cette tolérance parfaite qui, chez ces peuples, s'allie à la conviction que la loi du Buddha est la vérité absolue.

Depuis une douzaine d'années, diverses tentatives ont été faites pour pénétrer dans le Tibet par le Sud et par l'Est. L'abbé Krick, parti du pays d'Assam, arriva au Tibet malgré les dangers que présentaient, et les sauvages dont il dut traverser le pays, et le montagnes qu'il lui fallut franchir. A peine arrivé, il reçut l'ordre de retourner à Assam. Il ne se découragea pourtant pas, et renouvela plusieurs fois ce voyage; mais sa persévérance lui coûta la vie : il fut mis en pièces avec un autre missionnaire qui l'accompagnait, par les sauvages Michemis. D'autres tentatives faites du côté de l'Est par des missionnaires, venus de Canton, et qui essayèrent de pénétrer par la frontière chinoise, ont fini par réussir après bien des difficultés et des épreuves. Ces missionnaires paraissent établis maintenant d'une manière définitive dans cette région jusqu'à présent la moins visitée de toutes. L'un des renseignements les plus curieux qu'ils ont transmis sur les mœurs de la population est relatif à la polyandrie, qui règne à l'Est comme à l'Ouest, et qui paraît être d'un usage universel chez les populations du Tibet.

Enfin, de savants voyageurs, les frères Schlagintweit, ont exécuté récemment une mission scientifique dans le Tibet; et l'un d'eux y a péri assassiné. Indépendamment de l'ouvrage dans lequel ils ont consigné les résultats de cette mission, leur frère, M. Emile Schlagin-

tweit, a mis en œuvre les documents rassemblés par eux, et en a composé un livre dans lequel il présente le tableau du Buddhisme tibétain de nos jours. On peut juger par la comparaison de cette religion pratique avec celle que les livres canoniques nous font connaître, de l'altération que le Buddhisme a subie.

Ainsi, en dépit des obstacles, en dépit de la malveillance qui fait expulser du pays tout homme *à long nez*, comme un ennemi et un conquérant futur, le Tibet se laisse peu à peu découvrir et connaître. Il ne restera pas fermé plus que les autres contrées à la curiosité européenne ; mais plus nous tendons à faire pénétrer notre influence dans ces régions, plus nous devons chercher à les connaître, à étudier leur histoire, leur religion, leur langue : et les dispositions du public semblent répondre à cette nécessité. Le temps du dédain est passé. *Dieu nous garde du Tibétain !* s'écriait Jacquemont [1], en apprenant la publication des travaux de Csoma. Si, au lieu de mourir dans l'Inde à la fleur de l'âge, le spirituel et savant voyageur du Muséum d'histoire naturelle, avait pu revenir en France, et poursuivre la belle carrière que ses connaissances et ses travaux ouvraient devant lui ; si tout en se donnant à la science spéciale qui était son partage, il avait été témoin des beaux travaux d'Eugène Burnouf, et des progrès de toutes ces études qu'il a tournées en ridicule, pendant son séjour dans l'Inde; s'il avait vu s'éclaircir peu à peu des questions dont sa correspondance nous prouve qu'il n'entendait pas le premier mot [2], il eût apparemment cessé de croire que le sanskrit ne mènerait jamais qu'au sanskrit, et l'âge mûr et la réflexion eussent réformé les jugements de la jeunesse et de la promptitude. Aujourd'hui les résultats acquis ont attiré l'attention des indifférents : l'ouvrage publié il y a deux ans par M. Barthélemy St-Hilaire, les vives discussions soulevées par cet ouvrage au sujet du Nirvâna, les articles sur le Buddhisme qui ont paru

[1] *Correspondance*, lettre XIII.

[2] *Correspondance*, lettre XCV, édit. Garnier, vol. II, page 345, et ailleurs.

dans quelques uns de nos recueils littéraires les plus appréciés, et naguères dans l'une de nos principales feuilles publiques, [1] tout atteste une disposition des esprits à mieux connaître cette humanité lointaine dont la force des choses tend sans cesse à nous rapprocher. Si tout est digne de notre attention, si rien de ce qui est humain ne doit nous être étranger, la langue tibétaine est une de celles que nous devons le moins dédaigner tant à cause de son importance comme langue sacrée qu'à raison du remarquable phénomène de linguistique qu'elle présente.

Jusqu'à ce jour, nous ne connaissons du Tibétain que la langue littéraire. Il nous est à peu près impossible, vu le peu de renseignements que nous avons, de connaître exactement la langue parlée et de mesurer la distance de celle-ci à la première. Il n'est pas douteux que cette différence est notable; car la plupart des Lamas ne comprennent pas les prières qu'ils récitent. Ce qui rend sans doute cette langue difficile pour eux, c'est sa structure même, ce sont les termes religieux dont elle est remplie, les idées mystiques qui y sont exprimées, et dont l'intelligence ne peut s'acquérir que par un travail sérieux. La langue littéraire du Tibet a en effet ce caractère remarquable d'être une langue toute religieuse, et qui s'est formée par la traduction. Lorsque le Buddhisme fut apporté au Tibet, l'idiome rude, grossier, informe qu'on y parlait fut obligé d'avoir un alphabet, une orthographe, de rendre une foule d'idées nouvelles, de traduire les expressions d'une autre langue infiniment riche en formes grammaticales, en mots, en locutions, polie et travaillée avec un art extrême, habituée à rendre les abstractions les plus profondes et les plus difficiles. La langue tibétaine répondit à ce besoin; elle trouva en elle-même une souplesse dont il ne semble pas qu'elle eût été capable; mais pour atteindre ce résultat, elle dut être l'objet d'un travail immense. Elle éprouva quelque chose d'analogue à ce

[1] Article de M. Théod. Pavie, dans la *Revue des deux Mondes*, 15, janv. 1858; de M. Taine, dans le *Journal des Débats* des 3, 4, 5, 6 mars 1864.

qui serait arrivé au XVIe siècle à la langue française, si le poète Ronsard avait réussi dans son projet de l'helléniser, de lui faire reproduire par une sorte de violence les mots et les formes les plus spéciales de la langue grecque. La tentative de Ronsard n'était qu'une fantaisie puérile, elle ne répondait à aucun besoin sérieux, elle exagérait et dénaturait l'influence heureuse exercée par les langues classiques sur notre langue qui ne demandait, pour se fixer, que l'effort d'une pensée sérieuse et bien dirigée. Ronsard déformait sa langue; les *Lotsavas* (interprètes) tibétains qui assistaient les *Pandits* (savants Indiens), ont perfectionné la leur. L'œuvre qu'ils ont accomplie était exigée pour les circonstances. Une civilisation, une religion, une littérature s'offraient à un peuple entièrement neuf : la transformation du langage devait correspondre au changement qui s'accomplissait dans les esprits. La langue prit donc un caractère tout nouveau. Avec les éléments que leur fournissait l'idiome populaire, les religieux buddhistes composèrent une langue littéraire calquée autant que possible sur le sanskrit. Nul doute que de ce travail il ne soit sorti un langage quelque peu factice; la scrupuleuse exactitude des traductions en même temps qu'elle atteste une fidélité étonnante, presque servile, chez les traducteurs, donne lieu de croire que, si la langue tibétaine a été d'une remarquable souplesse, elle a néanmoins perdu, dans ce grand effort, quelque chose de son caractère originel et primitif. Mais il ne sera possible de retrouver cette forme native de la langue que lorsqu'on aura recueilli des monuments littéraires antérieurs au Buddhisme et à l'écriture, tels que des ballades populaires, conservées et transmises par la mémoire. Si jamais cette découverte se fait, comme on est en droit de l'espérer, l'étude de la langue et de la littérature tibétaine sera enrichie d'un élément aussi précieux que nouveau.

En attendant cette extension de nos études, nous avons dans la langue littéraire connue une assez belle et assez vaste matière. C'est sans doute un idiome important que l'une des langues sacrées de la religion qui compte le plus d'adhérents. Par les circonstances de son développement, le Tibétain se trouve dans une union étroite avec le

sanskrit Ce n'est que les deux langues aient un rapport quelconque d'origine et de ressemblance ; il y a un abîme entre le monosyllabisme simple et sans flexions de la langue tibétaine et les formes si variées et si riches de la langue sanskrite ; les deux idiomes peuvent donc s'étudier indépendamment l'un de l'autre, et l'un sans l'autre; cependant, de même que la connaissance du tibétain est indispensable pour la pleine intelligence du sanskrit des livres buddhiques, le sanskrit est nécessaire aussi à quiconque veut étudier les livres sacrés du Tibet, et approfondir le mécanisme, saisir toutes les finesses, étudier les ressources d'une langue qui s'est enrichie, développée, perfectionnée sous l'influence toute-puissante du sanskrit. La connaissance de la langue sacrée des Brâhmanes sera encore utile même pour la lecture des ouvrages Tibétains indigènes non traduits du sanskrit, tels que les livres d'histoire, parce que les auteurs de ces livres n'ont pas pu employer d'autre langue que la langue littéraire formée au contact du sanskrit, et que d'ailleurs tous ces livres portent nécessairement l'empreinte plus ou moins profondément marquée du génie buddhique.

Quand bien même on n'aurait d'autre intention que d'apprendre la langue parlée du Tibet, il serait toujours nécessaire d'étudier la langue littéraire, parce que cette étude est la base de toute connaissance solide : mais cette étude elle-même, si elle n'est pas complétée par celle du sanskrit, doit être au moins éclairée et facilitée par la connaissance du Buddhisme. Aussi, messieurs, me suis-je proposé d'unir à l'étude grammaticale du Tibétain et à celle du texte qui devra nous occuper quelques développements sur le Buddhisme et plus spécialement sur le Buddhisme du Nord. Cette étude est nécessaire pour entrer dans le génie de la langue et en saisir l'esprit : car il ne suffit pas de connaître les mots et les lois particulières suivant lesquelles la raison et l'usage exigent qu'ils se combinent, il faut saisir la pensée qui a présidé à cet arrangement général. Or, pour le tibétain, cette pensée est manifeste ; elle apparaît dans cette religion venue de l'Inde, dont l'introduction au Tibet a profondément modifié

la nation et lui a créé une destinée entièrement nouvelle, bien supérieure à celle qu'elle aurait pu se faire par elle-même.

Messieurs, les pays de l'Asie les plus fermés jusqu'ici s'ouvrent à nous : nous y pénétrons et nous y prenons pied. L'intérêt qu'il y a à le connaître devient chaque jour plus évident ; il ne s'agit plus seulement d'un intérêt légitime à satisfaire ; il s'agit d'une nécessité à laquelle il faut pourvoir. Des langues sans littérature, sans écriture même, sont tirées chaque jour de l'obscurité et révélées au monde pour prendre leur place dans le grand ensemble des manifestations de la pensée et fournir leur contingent dans l'acquisition d'une connaissance plus parfaite du genre humain et de son histoire. Les études qui nous occuperont n'ont ni cette infériorité, ni cette nouveauté relative ; et cependant, même après un quart de siècle, et plus, de travaux et de recherches, elles ont encore l'attrait des choses nouvelles ; mais ce qui fait leur supériorité, c'est qu'elles se rattachent à un fait qui est l'un des plus grands évènements de l'histoire, et qui subsiste encore aujourd hui dans son entier. Si ces études ne peuvent être le partage que d'un nombre restreint de personnes, elles n'en ont pas moins droit à l'attention du public. La France est d'ailleurs intéressée à leur prospérité : l'étude du Buddhisme ne peut être négligée dans la patrie d'Eugène Burnouf, quoique son immense supériorité ne laisse à personne l'espoir de l'égaler ; l'étude du tibétain en particulier, bien qu'elle n'ait encore compté qu'un seul représentant parmi nous, est un des titres de la science française. En prenant ici, grâce à l'amitié de M. Foucaux[1], la place qui lui revient de droit, et que nul ne peut remplir mieux que lui, je m'efforcerai de soutenir l'honneur de l'enseignement qu'il a fondé. Puissé je en m'attachant à faire connaître la langue sacrée de

[1] Il n'eût tenu qu'à M. Foucaux de continuer le cours de tibétain, s'il l'avait voulu, et nul n'eût pu lui être préféré ; c'est là ce qui justifie la manière dont je m'exprime : car d'ailleurs, le cours se fait avec l'autorisation de M. le Ministre de l'Instruction publique, dont l'empressement à favoriser toutes les branches de l'enseignement et toutes les études est trop connu pour que j'aie à en faire l'éloge.

de l Asie centrale et des Buddhistes du Nord, répondre, pour ma part, à la curiosité qui fait tourner les regards du côté de Lhassa, et satisfaire l'intérêt légitime qui se manifeste de plus en plus pour cette branche importante des études orientales!

LÉON FEER

Paris — Imp. Moquet rue des Fossés-Saint-Jacques, 11.

DIRECTION A PARIS: 15, RUE LACÉPÈDE.

REVUE

AMÉRICAINE

RECUEIL

EXCLUSIVEMENT CONSACRÉ AUX RECHERCHES
ARCHÉOLOGIQUES, HISTORIQUES, PHILOLOGIQUES, ETHNOGRAPHIQUES
ET LITTÉRAIRES
sur le
NOUVEAU-MONDE

Publiée sous les auspices de la Société d'Ethnographie
et du Comité d'Archéologie américaine.

par
LÉON DE ROSNY

Prospectus.

La *Revue américaine*, recueil unique en son genre, renferme une série de précieux documents sur l'histoire et les origines du Nouveau-Monde, ainsi que la reproduction des *Grammaires*, pour la plupart rarissimes, des divers idiomes indigènes de l'Amérique ancienne et moderne. A chaque numéro est joint un fac-simile imprimé en couleur ou colorié d'une peinture hiéroglyphique, ou une planche représentant quelque monument de l'art anté-Colombien. On y trouve en outre, la liste des principaux ouvrages sur l'Amérique publiés dans les cinq parties du monde, une Chronique des Académies et Sociétés savantes, des Nouvelles scientifiques, etc.

Paris.—Imp. Moquet, rue des Fossés-St-Jacques, 11.

REVUE ORIENTALE ET AMÉRICAINE

dirigée par

M. LÉON DE ROSNY

SECRÉTAIRE-PERPÉTUEL DE LA SOCIÉTÉ D'ETNOGRAPHIE ORIENTALE ET AMÉRICAINE.

La *Revue orientale et américaine* est fondée dans le but de contribuer à la connaissance du Nouveau-Monde, et à l'étude des différentes nations de l'Orient, aux points de vue éminemment variés de l'ethnographie, de l'archéologie, de l'histoire, de la géographie, de la linguistique, de la littérature, de la religion, de la philosophie, des sciences, des arts, de l'industrie et du commerce.

La direction de la *Revue* s'est assuré la collaboration d'écrivains spéciaux, d'académiciens, de voyageurs, de littérateurs, d'artistes; et, avec le bienveillant concours qui lui est promis de toutes parts, elle s'efforcera d'introduire successivement toutes les améliorations que comporte le cadre de cette publication périodique.

Tous les articles insérés dans la *Revue* seront *rigoureusement* INEDITS.

La *Revue orientale et américaine* paraît à Paris, le 5 de chaque mois, par cahier in-8° composé soit de 5 feuilles de texte, soit de 3 à 4 feuilles avec planches ou cartes. Elle est imprimée avec le concours de caractères orientaux, sur beau papier cavalier, de manière à former chaque année deux forts volumes in-8°, ornés de cartes, gravures, lithographies, dessins sur bois, impressions en couleur, etc.

Une table générale des articles et un index analytique et raisonné des matières est joint à chaque volume.

PRIX DE L'ABONNEMENT POUR L'ANNÉE :

Paris	**25 francs.**
France, Algérie et Colonies	**28**
Étranger	**32**

Bureaux de la Revue : 15, rue Lacépède.

PARIS. — IMPRIMERIE H. CARION, 64, RUE BONAPARTE.

DEUX TRADUCTIONS CHINOISES

DU

MILINDAPAÑHO

PAR

ÉDOUARD SPECHT

T x f. 51

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

28, RUE BONAPARTE, 28

—

MDCCCXCIII

MÉLANGES SINOLOGIQUES

II

Paris. — Imprimerie A. LANIER ET SES FILS, 14, rue Séguier.

DEUX TRADUCTIONS CHINOISES

DU

MILINDAPANHO

PAR

ÉDOUARD SPECHT

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

28, RUE BONAPARTE, 28

—

MDCCCXCIII

INTRODUCTION

PAR

M. SYLVAIN LÉVI

Un dialogue socratique sur les doctrines du buddhisme, à l'ombre d'un portique grec, dans la capitale du Penjab, en présence de moines à la robe jaune et d'hoplites dressés à la macédonienne; une controverse entre la dialectique des sophistes et le dogmatisme subtil des âcâryas; d'un côté Ménandre, un lointain héritier d'Alexandre, souverain de la Bactriane, du Caboul et de l'Indus; d'autre part Nâgasena, le docteur invincible, venu de la terre sainte pour défendre la religion ébranlée; un siècle et demi avant l'ère chrétienne, cent ans après Açoka, l'église militante, deux cents avant Kaniṣka, l'église triomphante : voilà le Milinda-pañho, les « Questions de Ménandre », livre unique que l'histoire des religions, l'histoire des littératures, l'histoire des civilisations, interrogent avec une curiosité fiévreuse, impatientes d'éclairer l'époque obscure où l'Inde, en contact suivi avec l'hellénisme, sent dans son sein l'éveil d'activités et de tendances nouvelles. La science ne connaissait jusqu'ici de cet ouvrage qu'un texte écrit en pâli et incorporé dans le canon singhalais; M. Trenckner

en a donné une édition excellente, et M. Rhys Davids en a entrepris une traduction complète dont un volume a déjà paru dans la collection des « Sacred Books of the East ». Mais l'éditeur et le traducteur ont dû loyalement faire des réserves sur la valeur des données fournies par leur texte. La composition, le style aussi bien que le sujet en rendent l'authenticité suspecte; le Milindapañho laisse apercevoir, comme par transparence, un original sanscrit ou sanscritisant sur la nature duquel les informations manquent. L'auteur de l'imitation a-t-il suivi son modèle avec fidélité ou ne l'a-t-il pas traité plutôt avec une liberté orientale? La critique doit-elle tenir compte du sentiment littéraire et éliminer à ce titre les trois quarts de l'ouvrage où le dialogue, commencé avec l'art consommé d'un Platon ou d'un Xénophon, dégénère en controverse lourde et massive? Le Milindo pâli n'est-il plus qu'un fantôme légendaire ou sort-il d'une tradition vivante? Où s'arrête l'histoire, où commence le roman? Des citations empruntées aux textes sacrés qui encombrent le texte, faut-il conclure à l'existence fort ancienne d'un canon étendu? Faut-il y reconnaître au contraire l'aveu maladroit où se trahit l'âge tardif du livre? Problèmes qui semblaient désespérés et dont la solution s'obtient ou s'entrevoit aujourd'hui. Par un retour étrange et significatif, c'est la Chine qui fait ici jaillir la lumière. Le catalogue du Tripiṭaka chinois, compilé par M. Bunyiu Nanjio, trésor de documents encore inexplorés, classe, sous le n° 1358, un « Sûtra du

bhikṣu Nâgasena », traduit entre 317 et 420 après J.-C., et dans lequel figure comme interlocuteur un roi Mi-lân. Le savant japonais en signale dubitativement l'analogie avec le Milindapañho, car l'introduction ne répond pas avec exactitude au début du texte pâli. Frappé de cette indication, je m'empressai de la communiquer à M. Specht, que ses connaissances spéciales me désignaient autant que son inépuisable complaisance comme le plus sûr des guides. M. Specht se mit aussitôt à l'œuvre. Son premier examen, tout superficiel qu'il dut être en portant sur l'ensemble, a donné des résultats trop précieux pour n'en point hâter la publication. Qu'il me soit permis de réunir et de résumer ces conclusions; le mémoire qui suit fournira les pièces justificatives. Les « Questions de Ménandre » appartiennent en principe à la collection du Nord; l'auteur résidait à l'extrême nord-ouest de l'Inde, alors que l'expansion indienne dépassait les rives de l'Oxus et atteignait pour le moins l'incertain Chi-pi-i-eul, l'Iaxarte peut-être : il est contemporain des derniers Indo-Grecs ou des premiers Çakas. Il connaît Ménandre par une tradition encore fidèle, car la transcription chinoise conduit à un type plus voisin du grec Ménandros que l'altération pâli, le nom même des officiers grecs semble préservé avec une certaine fidélité dans l'original. La rédaction primitive n'embrasse que l'introduction et les deux premiers chapitres du texte pâli, désignés par excellence dans cette imitation même sous le titre de Milindapañho; dans ces étroites limites, la

recension méridionale suit l'original avec une fidélité suffisante; mais tout le reste n'est qu'une agglomération de controverses adventices coulées dans un moule commode. Les deux recensions nord et sud du Milindapraçna primitif se ressemblent assez pour que la comparaison du chinois puisse résoudre certaines difficultés d'interprétation du pâli, que ces difficultés viennent des mots ou des idées. Enfin, l'universelle autorité de ce dialogue profane sur les questions de doctrine est affirmée par l'existence de deux rédactions parallèles dans le canon des deux grandes églises buddhiques, et sa popularité dans l'église du nord n'est point douteuse, puisque les Chinois en ont connu et traduit deux recensions assurément concordantes dans l'ensemble, mais très divergentes dans le détail. Fondée sur ces données essentielles, la critique n'hésitera plus désormais à tirer parti des riches matériaux du Milindapraçna pour l'histoire des doctrines et des écritures buddhiques, si incertaine encore, et tous les orientalistes seront d'accord avec moi pour souhaiter que M. Specht poursuive et achève à bref délai les recherches dont il nous offre aujourd'hui les primeurs.

DEUX TRADUCTIONS CHINOISES

DU

MILINDAPAÑHO

I[1]

Le Milindapañho, par son importance, a attiré depuis longtemps l'attention des savants européens[2]. Dans cet ouvrage philosophique, le roi Ménandre, souverain de la Bactriane, interroge Nâgasena, docteur buddhique, sur les doutes qui se sont élevés dans son esprit et sur la doctrine de Çâkyamuni. Le roi, convaincu par les réponses de son savant interlocuteur, finit par se convertir.

M. Lévi, mon dévoué confrère de la Société asiatique, a, dans sa remarquable thèse « Quid de Græcis veterum Indorum monumenta tradiderint », mis à profit les renseignements fournis par le

[1] Ce mémoire a été présenté, en septembre 1892, au Congrès des Orientalistes à Londres, et imprimé dans les comptes rendus de ce Congrès.

[2] Parmi les auteurs qui se sont occupés du Milindapañho nous citerons :

Turnour : « Examination of some points of Buddhist chronology. » The Royal Asiatic Society, Sept. 1836.

Burnouf : Un mémoire malheureusement resté inédit.

Spence Hardy : « A manual of Buddhism » et « Eastern Monachism ».

Trenckner : « Pâli Miscellany. »

Le texte pâli a été publié par Trenckner et traduit par M. Rhys Davids : « The Questions of King Milinda », dans « The Sacred Books of the East » (1890).

Milindapañho. Il a attiré mon attention sur la traduction chinoise de ce livre, et a bien voulu comparer le texte pâli avec les divers passages que j'ai traduits.

Selon plusieurs auteurs, les ouvrages buddhiques se sont répandus dans le Céleste Empire dès le Ier siècle de notre ère. D'après M. Vassilief, ils se seraient propagés au IVe siècle; aussi nous trouvons beaucoup de livres sanscrits ou pâlis rendus dans la langue de Confucius sous la dynastie des Tçin (317-420).

Les deux traductions chinoises du Milindapañho, intitulées *Na-sien-pi-kieou-king*, « le Livre du bhikchu Nâgasena », datent de cette époque. La première fut insérée dans la collection de Corée que le roi de ce pays fit publier en 1010; la seconde fut imprimée dans le grand recueil buddhique paru en 1239 sous les Soung, et réimprimée dans les recueils des Youan et des Ming[1]. Ces deux ouvrages ne comprennent que les trois premiers livres du texte pâli. A partir du quatrième livre de la recension pâli, la conversation entre le roi Milinda et Nâgasena prend une forme plus ample; les réponses du docteur buddhique sont aussi plus longues que dans le deuxième et le troisième livre,

[1] Ces deux traductions ont été de nouveau imprimées dans la collection publiée au Japon en 1881 sous le titre de Ta-ts'ang-king. Grâce à la générosité de M. Ryauon Fujishima, la Société Asiatique de Paris possède un exemplaire de cet ouvrage.

Nous désignons la première rédaction par A, la seconde par B; elles ont été insérées dans le huitième fascicule de la XXIVe section ou boîte.

lesquels, d'après leur facture, forment un tout complet. Les traductions chinoises comprennent donc l'introduction, les deux parties intitulées : Questions de définitions (lakkhaṇapañho), et questions de doutes à dissiper (vimaticchedanapañho); ces deux parties sont embrassées dans la table des matières du texte pâli, sous la rubrique spéciale de Milindapañho « Questions de Milinda[1] ».

Un simple examen suffit pour constater que nous avons trois rédactions du même ouvrage qui a été successivement remanié. La première nous a été conservée par la traduction chinoise qui a été insérée dans la collection de Corée; la seconde, par celle du recueil des Soung; la troisième est celle dont le texte pâli est le seul représentant.

La première version (A) est la plus courte et comprend 13,752 caractères ou mots chinois; la seconde (B) a 22,657 caractères, soit une augmentation de deux cinquièmes; le second livre de la version amplifiée traite de l'âme et de ses facultés, de la renaissance et de la transmigration; toutes ces questions, qui n'existent pas dans la première rédaction, forment dans le texte pâli la plus grande

[1] Voici ce passage entier. Nous empruntons la traduction de M. Trenckner (Pali Miscellany, p. 30) : « Here we must stop to relate the previous history of those two persons (Milinda and Nâgasena), which must be done by dividing the subject into six parts, viz., the Pubbayoga (or merits acquired in former existences), the Milinda questions, the discussion on definitions, the equivocal problems, the questions concerning inductions, and the discussion of similarities. The Milinda questions, again, are twofold : those turning on definitions, and those aiming at dispelling of doubt. The equivocal problems likewise are twofold : the great chapter and the discussion on yogis. »

partie du chapitre II (nos 3 à 9), ainsi que le troisième chapitre.

Quoique le développement de l'ouvrage soit identique, les questions ne sont pas toujours placées dans le même ordre; le pâli a plus de rapport avec la seconde version qu'avec la première; ainsi les paragraphes 8 à 15 du VIIe chapitre du texte pâli se suivent également dans la seconde rédaction, tandis que l'ordre en est très altéré dans la première, où la correspondance s'établit ainsi : Nos 8, 12, 13, 14, 15, 9, 10, 11. Nous donnons comme spécimen la traduction de ces passages :

« Le roi demanda à Nâgasena[1] : Du sage qui fait le mal ou de l'homme ignorant lequel mérite la plus grande punition?

« Nâgasena dit : L'homme ignorant qui fait

[1] *Na-sien-pi-kieou-king*, A fol. 51 recto, B fol. 64 recto, texte pâli, p. 84. Voici la traduction de M. Rhys Davids :

« The king said : — Whose, Nâgasena, is the greater demerit, his who sins consciously, or his who sins inadvertently?

« — He who sins inadvertently, O king, has the greater demerit.

« — In that case, reverend Sir, we shall punish doubly any of our family or our court who do wrong unintentionally.

« — But what do you think, O king? If one man were to seize hold intentionally of a fiery mass of metal glowing with heat, and another were to seize hold of it unintentionally, which would be more burnt?

« — The one who did not know what he was doing.

« — Well, it is just the same with the man who does wrong.

« — Very good, Nâgasena! »

le mal mérite une grande punition; l'homme sage qui est coupable doit avoir une punition moindre.

« Le roi répondit : Je ne comprends pas ce que dit Nâgasena; et il ajouta : Moi, je gouverne mon royaume par les lois; si les grands ministres commettent une faute, ils sont grandement coupables; si le petit peuple[1] commet une faute, il est moins coupable. C'est pourquoi je pense que le sage qui commet une faute mérite une grande punition, et que l'ignorant qui en commet une doit avoir une punition moindre.

« Nâgasena dit : O roi! écoutez cette comparaison : du fer chauffé est sur la terre, un homme sait que cela est du fer chauffé, l'autre ne sait rien; tous deux ensemble veulent prendre le fer chauffé. Quel est celui qui aura les mains abîmées?

« Le roi répondit : Celui qui ne le savait pas aura les mains abîmées[2].

« Celui qui ne peut défendre son corps et sa bouche ne peut saisir les préceptes de la doctrine. C'est pourquoi la multitude des hommes ne peut avoir la quiétude du corps.

[1] B met : « Le peuple ignorant. »

[2] A partir de ces mots, la seconde rédaction diffère complètement; voici la traduction de ce passage :

« Nâgasena dit : L'ignorant qui commet une faut ne peut se repentir; à cause de cela il mérite une grande punition. Le sage qui commet une faute a du remords et dit : Je me repentirai de ma faute; c'est pourquoi il mérite une petite punition.

« Le roi dit : Bien. »

« Nâgasena ajoute et dit : L'homme qui a la connaissance parfaite (Hio-tao) peut défendre son corps, peut défendre sa bouche ; il peut comprendre les préceptes de la doctrine. Son cœur peut entièrement atteindre les quatre Dhyâna[1].

« Le roi dit : Bien ! bien !

« Le roi demanda à Nâgasena[2] : Qu'est-ce qu'on nomme mer? Est-ce l'eau que l'on appelle ainsi, ou donne-t-on ce nom à autre chose?

« Nâgasena répondit : « Ce que les hommes

[1] Nous nous sommes contenté de mettre le terme sanscrit toutes les fois que les caractères chinois se trouvent dans Eitel, « Hand-book of Chinese Buddhism ».

[2] *Na-sien-pi-kieou-king*, A fol. 51 recto, B fol. 64 verso, texte pâli, p. 85, dont voici la traduction de M. Rhys Davids, p. 131, 12 :

« The king said : There is the expression ocean, Nâgasena. Why is the water called ocean?

« The Elder replied : Because there is just as much salt as water, O king, and just as much water as salt; therefore it is called ocean.

« — Very good, Nâgasena! »

[M. Rhys Davids n'a pas, semble-t-il, saisi le *sel* de ce passage. « Il est difficile, écrit-il en note, de concilier la réplique avec la question », et il propose une sorte d'interprétation désespérée. Le chinois éclaire heureusement ce passage. Il fait traduire ainsi : « Le roi dit : Vénérable Nâgasena, on appelle l'océan (samudda) océan (samudda). Pourquoi donc *de l'eau* (udaka) s'appelle-t-elle océan (samudda)? Le Vénérable dit : Autant il y a d'eau, seigneur, autant il y a de sel; autant il y a de sel, autant il y a d'eau. Et c'est pourquoi on dit : L'océan (samudda) ». Ménandre s'étonne, paraît-il, que de l'eau soit désignée par un nom spécifique au lieu du nom générique. C'est ce que le chinois fait entendre clairement en posant la question dans ces termes : « Est-ce l'eau qu'on appelle mer, ou donne-t-on ce nom à autre chose? » Nâgasena justifie le nom de samudda, samudra, par une interprétation étymologique : « C'est de l'eau (uda) en combinaison avec (sam) un autre corps. — S. L. »]

nomment mer, c'est de l'eau qui se joint avec du sel par moitié; à cause de cela on dit la mer. »

On peut dire en général que les questions sont les mêmes; les arguments et les exemples se ressemblent sans pourtant être reproduits textuellement. Ainsi le passage qui parle du maître d'écriture est bien d'accord avec le texte pâli.

« Le roi demanda ensuite à Nâgasena[1] : Peut-on savoir si le Buddha n'a pas de supérieur?

« Nâgasena demanda au roi : Quel est le maître qui composa[2] l'écriture?

« Le roi répondit : Le maître qui composa l'écriture se nomme Tchi[3].

[1] *Na-sien-pi-kieou-king*, A fol. 48 verso, texte pâli, p. 71, dont voici la traduction de M. Rhys Davids, p. 110, 3 :

« The king said : — Is it possible, Nâgasena, for others to know how incomparable the Buddha is?

« — Yes, they may know it.

« — But how can they?

« — Long, long ago, O king, there was a master of writing, by name Tissa the Elder, and many are the years gone by since he has died. How can people know of him?

« — By his writing, Sir.

« — Just so, great king, whosoever sees what the Truth is, he sees what the Blessed One was, for the Truth was preached by the Blessed One.

« — Very good, Nâgasena! »

[2] Les traductions chinoises mettent *tsao* : c'est le même mot dont les historiens chinois se servent pour dire que Fou-hi *composa* l'écriture. (Voy. Vaï-ki, fol. 13, et le dict. *Khang-hi* au mot *chau*.)

[3] D'après le dict. de Khang-hi, ce caractère se prononce aussi *tchat* (voy. Eitel, Chinese Dict. in the Cantonese Dialect, p. 50); il pourrait représenter en sanscrit la syllabe चत *tchat* ou चद *tchad*. Le caractère chinois ne peut donc rendre la prononcia-

« Nâgasena dit : O roi, avez-vous vu Tchi?

« Le roi répondit : Tchi est mort depuis longtemps; je n'ai pu le voir.

« Nâgasena dit : O roi, si vous n'avez pas connu Tchi, comment peut-on savoir qu'il composa l'écriture?

« Le roi répondit : On se sert depuis longtemps de lettres, et cet enseignement s'est transmis de génération en génération; cette raison m'a fait connaître le nom de Tchi.

« Nâgasena répliqua : C'est parce que celui qui voit les préceptes de la doctrine du Buddha voit le Buddha très admirable, lequel a enseigné aux hommes de bonne volonté la doctrine très profonde des sûtras; j'ai connu ainsi les préceptes de la doctrine du Buddha, ils se sont perpétués jusqu'à présent, c'est pourquoi je confesse que le Buddha ne peut avoir de supérieur. »

Cependant plusieurs questions des traductions chinoises ne se trouvent pas dans le texte pâli; nous n'avons pas rencontré les suivantes :

« Le roi demanda ensuite à Nâgasena[1] : Le Buddha fit-il connaître entièrement sa doctrine et les préceptes des sûtras?

« Nâgasena répondit : Buddha fit connaître en-

tion de *Tissa* du texte pâli. [Le texte pâli porte Tissatthero, qui suppose un sanscrit Tishyasthavira; la seconde partie du nom semble rendre raison de la finale chinoise *t;* quant au personnage ainsi désigné comme un très ancien lekhâcârya, « maître d'écriture », il est entièrement inconnu jusqu'ici, à moins qu'on l'identifie avec Tissatthero Moggaliputto, lequel est mentionné, p. 3. — S. L.]

[1] *Na-sien-pi-kieou-king*, A fol. 49 verso, B fol. 62 verso.

tièrement sa doctrine et prescrivit les préceptes des sûtras.

« Le roi dit : De quel maître Buddha reçut-il les préceptes des sûtras?

« Nâgasena répondit : Buddha n'eut point de maître. Dans le temps qu'il obtint la Bôdhi, Buddha fit connaître alors entièrement la doctrine des sûtras; ne pouvant l'enseigner à tous ses disciples, il instruisit ses premiers adeptes, tous la reçurent de ceux-ci[1]. »

Il est de toute probabilité que le texte primitif de notre ouvrage a été composé dans un pays où le roi grec Ménandre avait laissé des souvenirs directs. Les traductions chinoises ne font que confirmer cette hypothèse. Cinq fleuves sont mentionnés dans la seconde question du ve chapitre du texte pâli; ce sont le Gange, le Jumna, l'Aciravatî, la Sarabhû et la Mahî. Les traductions chinoises nomment le Gange, le Sindhu, la Sîtâ, l'Oxus et le Chi-pi-i-eul. Les auteurs des deux premières rédactions du Milinda écrivaient donc dans le nord de l'Inde, peut-être dans la Bactriane; nous en trouvons encore une preuve dans la question précédente. Voici du reste les traductions du texte chinois de ces deux questions[2] :

[1] B ajoute : « Le roi dit : Bien. »

[2] *Na-sien-pi-kieou-king*, A fol. 48 verso, B 61 verso, texte pâli, p. 70, dont voici le traduction de M. Rhys Davids, p. 109 :

« The king said : Have you, Nâgasena, seen the Buddha?

« — No, Sire.

« — Then have your teachers seen the Buddha?

« Le roi demanda ensuite à Nâgasena : Avez-vous vu le Buddha?

« Nâgasena répondit : Non, je ne l'ai pas vu.

« Le roi dit : Les maîtres de Nâgasena ont-ils vu le Buddha?

« Nâgasena répondit : Mes maîtres aussi n'ont pas vu le Buddha.

« Le roi dit : Comment? si Nâgaṣena et ses maîtres n'ont pas vu le Buddha, alors il n'y a pas de Buddha!

« Nâgasena dit : O roi! avez-vous vu les cinq cents fleuves qui convergent au même point?

« Le roi dit : Moi, je ne les ai pas vus.

« — No, Sire.

« — Then, venerable Nâgasena, there is no Buddha.

« — But, great king, have you seen the river Uhâ in the Himâlaya mountains?

« — No, Sir.

« — Or has your father seen it?

« — No, Sir.

« — Then, your Majesty, is there therefore no such river?

« — It is there. Though neither I nor my father have seen it, it is nevertheless there.

« — Just so, great king, though neither I nor my teachers have seen the Blessed One, nevertheless there was such a person.

« — Very good, Nâgasena! »

[Ici encore la traduction chinoise suggère une meilleure explication du pâli. La Uhânadî, située dans l'Himâlaya, est inconnue aussi bien à la cosmographie buddhique qu'à celle des brahmanes. Le mot ûhâ signifiant, en vertu de son étymologie, groupement, réunion, ne serait-il pas naturel d'y reconnaître la rivière centrale « où convergent les cinq cents rivières »? Cette conception, connue des Purâṇas brahmaniques, réalisée sur les cartes chinoises de l'Inde, avait fait son chemin dans l'occident, car on la retrouve dans la cosmographie d'Honorius. — S. L.]

« Le père du roi, son grand-père, ont-ils vu ces fleuves?

« Le roi dit : Ils ne les ont pas vus.

« Nâgasena dit : Le roi, son père, son grand-père n'ont pas vu ces fleuves; il n'est donc pas certain que sur la terre ces cinq cents fleuves se réunissent au même point.

« Le roi dit : Quoique mon père, mon grand-père et moi nous n'ayons pas vu ces fleuves, il est vrai cependant que ces fleuves existent.

« Nâgasena dit : Quoique ni moi, ni mes maîtres, nous n'ayons pas vu le Buddha, il est cependant vrai que le Buddha a existé.

« Le roi dit : Bien!

« Le roi demanda : N'a-t-il pas de supérieur?

« — Non! il n'y a pas de supérieur au Buddha.

« Le roi demanda de nouveau[1] : Comment saurai-je que le Buddha n'a pas de supérieur?

[1] Voici la traduction de M. Rhys Davids de la seconde question :

« The king said : Is the Buddha, Nâgasena, pre-eminent?

« — Yes, he is incomparable.

« — But how do you know of one you have never seen that he is pre-eminent.

« — Now what do you think, O king? They who have never seen the ocean would they know concerning it : Deep, unmeasurable, unfathomable is the mighty ocean. Into it do the five great rivers flow : the Ganges, the Jumna, the Aciravati, the Sarabhû and the Mahî, and yet is there in it no appearance of being more empty or more full!

« — Yes, they would know that.

« — Just so, great king, when I think of the mighty disciples who have passed away then do I know that the Buddha is incomparable.

— Very good, Nâgasena!

« Nâgasena répondit au roi : Comment l'homme qui n'a pas pénétré dans la mer pourra-t-il savoir que les eaux de la mer sont grandes; qu'il y a cinq fleuves, cinq cents petits fleuves qui pénètrent dans ces grands fleuves, lesquels sont le Gange, le Sindhu, la Sîtâ, l'Oxus et le Chi-pi-i-eul[1], et que les eaux de ces cinq fleuves coulent jour et nuit, et que l'eau de la mer n'augmente ni ne diminue. Nâgasena s'adressant au roi : O roi! peut-on apprendre par ouï-dire?

« Le roi dit : Vraiment oui, on peut apprendre ainsi.

« Nâgasena dit : Ceux qui confessent la voie (Tao), qui l'ont obtenue, affirment que le Buddha n'a pas de supérieur, c'est pourquoi je le crois.

« Le roi dit : Bien! bien! »

Les renseignements fournis sur Milinda par les traductions chinoises sont semblables à ceux du texte pâli. Ainsi, dans la cinquième question du VIIe chapitre, Nâgasena demande au roi[2] : « Dans quel royaume êtes-vous né?

« Le roi répondit : Moi, je suis né dans l'empire

[1] Heng (Gange), sin-t'a (Sindhu), sse-t'a (Sîtâ), po-tch'a (Vakchu = Oxus), chi-pi-i-eul. Nous reviendrons sur ces fleuves et nous donnerons la traduction du passage du Commentaire du livre des eaux (Chouï-king-tchou) qui mentionne les divers cours d'eau de l'Inde et du centre de l'Asie.

[2] *Na-sien-pi-kieou-king*, A fol. 50 verso, B fol. 63 verso, texte pâli, p. 83, dont voici la traduction de M. Rhys Davids :

« — In what town, O king, were you born?

« — There is a village called Kalasi; it was there I was born. »

Ta-thsin[1], dans le royaume nommé Ho-li-san » Kalasi).

Nous lisons dans l'introduction que le roi Milinda régna à Che-kie (Sâgala) et gouverna son royaume d'après des lois justes[2]. Comme dernier extrait, nous donnerons le passage suivant qui se rapporte à la conversation entre le roi et un disciple du Buddha, nommé Âyupâla dans le texte pâli, et Ye-ho-lo[3] dans les traductions chinoises :

« On rapporte[4] qu'un homme du bord de la mer régna sur ce royaume; son fils, nommé Mi-lan (Milinda), dans sa jeunesse, avait eu peu d'amour pour l'étude des sûtras, il professait la doctrine hétérodoxe et en connaissait entièrement les préceptes. Les docteurs de cette doctrine ne pouvaient résoudre ses doutes. Le père de Milinda étant arrivé à la fin de sa vie, Milinda lui succéda et fut souverain. Le roi demanda aux officiers des frontières de droite et de gauche : Dans ce royaume

[1] A partir du premier ou du second siècle de notre ère, on désigne ainsi chez les auteurs chinois l'empire romain aussi bien en Europe qu'en Asie (la Palestine ou la Syrie). Ta-thsin doit indiquer ici les successeurs d'Alexandre.

[2] *Na-sien-pi kieou-king*, A fol. 44 verso, B fol. 53 recto.

[3] Le premier caractère n'est pas dans la méthode de St. Julien, il rend la première syllabe de Kaus'eya (Eitel, Hand-book, p. 55 *a*), et aussi la première de Yavana (*ibid.*, p. 174). *Ho* est pour *ho* ou *wa* (St. Julien, méthode, n° 301). La transcription chinoise ne nous éclaire pas plus que le texte pâli sur ce personnage; on peut lire aussi bien Yavala ou Kahola; ce dernier a l'avantage d'être cité comme nom de docteur (voy. Weber, *Hist. de la litt. indienne*, p. 235; Târanâtha, p. 85 (Kakola).

[4] *Na-sien-pi-kieou-king*, A fol. 44 verso et 40 recto, B fol. 53 verso, texte pâli, p. 3; voir la traduction de M. Rhys Davids, p. 6.

y a-t-il un docteur ou un homme du peuple qui puisse avec moi (examiner) mes doutes sur la voie (Tao) et sur la doctrine (King)? Les officiers des frontières dirent : Ceux qui étudient la doctrine du Buddha, les çramaṇas sont des hommes sages, bons et intelligents, et peuvent avec le roi examiner ses doutes sur la voie (Tao) et la doctrine (King)[1]. . . . Le roi dit aux officiers de sa suite : Qui d'entre vous connaît un çramaṇa très éclairé dans la doctrine, capable (d'éclaircir) mes doutes et de m'exposer la voie (Tao)? Thien-mi-li et Wang-khiun[2], officiers de la suite du roi, dirent respectueusement au roi : Oui; il y a le çramaṇa nommé Ye-ho-lo. Le roi envoya en mission Thien-mi-li et Wang-khiun, lesquels allèrent trouver Ye-ho-lo et lui dirent : Le grand roi désire voir le grand maître. Ye-ho-lo répondit : Le roi désire me voir, c'est très bien. Il peut venir; moi, je ne puis aller vers lui. Thien-mi-li et Wang-khiun retournèrent aussitôt auprès du roi et lui rendirent réponse. Le roi monta dans un char avec 500 Ki[3], et tous

[1] Dans le texte il y a ici la description de Sâgala que nous n'avons pas traduite.

[2] Nous avons considéré Thien-mi-li et Wang-khiun comme le nom de deux des quatre officiers mentionnés dans le texte pâli. Le caractère *wang* se prononce *mong* dans le dialecte de Canton. [Il est impossible de ne pas reconnaître dans Thien-mi-li le personnage désigné en pâli par Devamantiya et où M. Trenckner n'hésitait pas à reconnaître le nom grec Demetrios. La transcription chinoise confirme cette opinion. Wang-khiun, identique au pâli Maṅkura, est sans doute nommé avec Devamantiya et deux autres officiers. — S. L.]

[3] On trouve dans B : K'i, terme que nous rendons par *chevalier*. Wells Williams (Dictionnaire Chin. Lang.) le traduit par « cavalry, horsemen, a rider ». Ce mot rentre en composition

allèrent au vihâra pour voir Ye-ho-lo; ils se saluèrent réciproquement. Le sage les pria de s'approcher des sièges; les cinq cents chevaliers acquiescèrent et s'assirent.

« Le roi demanda alors à Ye-ho-lo : Seigneur, pour quelle raison avez-vous quitté votre maison, rejeté la famille; pourquoi avez-vous la tête rasée et êtes-vous couvert du kachâya comme un çramaṇa? Seigneur, je désire savoir qu'est-ce que la doctrine (Tao).

« Ye-ho-lo dit : Moi, je suis fidèle à l'enseignement du Buddha et à sa doctrine[1], qui dans cette vie peut donner le bonheur, et dans les autres vies peut nous rendre aussi heureux; c'est pourquoi j'ai la tête rasée; je suis couvert du kachâya comme un çramaṇa.

« Le roi demanda à Ye-ho-lo : Comment celui qui a l'habit blanc, qui demeure dans sa maison et suit les devoirs de la famille, ne peut-il donc pas avoir le bonheur dans cette vie ainsi que dans les autres vies?

« Yo-ho-lo répondit : Celui qui a l'habit blanc, qui demeure dans sa maison, qui a femme et enfants, qui accomplit les devoirs de son état peut être heureux dans cette vie et dans les autres.

« Le roi dit[2] : Seigneur, c'est donc inutile de

dans les titres de la noblesse héréditaire de la Chine (voy. Mayers, The Chinese Government, n° 455).

[1] Le texte porte hio-Fo-tao-hing-tchong, mot à mot « étudier Fo (Buddha) dans le chemin de la voie ».

[2] Selon B : « Si celui qui a l'habit blanc, qui demeure dans sa maison, ayant femme et enfants, accomplissant ses devoirs, peut

quitter sa maison, de renoncer à la famille, de raser ses cheveux, de porter le kachâya comme un çramaṇa.

« Ye-ho-lo, ne trouvant pas de réponse, resta silencieux. Le roi s'adressa aux officiers de sa suite et leur dit : Ce çramaṇa, par sa grande et lumineuse intelligence, est un sage. Est-il urgent de l'interroger davantage?

« Les officiers de la suite du roi le saluèrent, en levant les mains, et dirent : O roi victorieux! Ye-ho-lo, réduit au silence, est vaincu.

« Le roi observa à droite et à gauche les Upâsakas qui n'étaient point déconcertés, et voyant la figure calme de ces Upâsakas, il pensa qu'il n'y avait qu'un çramaṇa fort et intelligent qui pût avec lui examiner tous ses doutes. Le roi dit à Thien-mi-li, officier de sa suite : N'y a-t-il pas un çramaṇa sage et intelligent, capable avec moi [de dissiper] mes doutes sur la doctrine (King) et la voie (Tao)?

« — C'est Nâgasena, maître des çramaṇas, qui connaît toute la doctrine, qui peut résoudre vos doutes... »

Nous espérons que les quelques extraits que nous venons de donner des traductions chinoises suffisent pour faire saisir la différence qui existait entre les deux premières rédactions du Milinda-pañho dont les originaux sont perdus, et le seul

de même dans cette vie et dans l'autre être heureux, seigneur, c'est sans raison, que vous avez quitté votre maison, etc. », comme A.

texte pâli qui nous en ait été conservé. La première, la plus courte, avait été rédigée peut-être dans la Bactriane ou au nord de l'Inde, dans un pays où l'Oxus, la Sîtâ, le Gange et le Sindh étaient également connus. La seconde avait été remaniée en maints endroits et complétée; mais elle conservait encore le caractère de la première. Tandis que le texte pâli, entièrement refondu sur la seconde version, a été écrit probablement dans le centre de l'Inde, loin de l'Oxus. Le Gange et ses affluents avec le Mahî sont les seuls fleuves cités. Les noms propres sont changés; Tissa a remplacé *Tchat;* Âyupâla, *Ye-ho-lo.* Il ne faut pas oublier qu'au IVe siècle de notre ère les deux premières versions existaient encore dans l'Inde ou au nord de ce pays; c'est alors qu'elles ont été apportées en Chine et traduites; c'est ainsi qu'elles nous ont été conservées.

DOCUMENTS DE L'ASIE CENTRALE

(MISSION PELLIOT)

I

TEXTES SANSCRITS DE TOUEN-HOUANG

PAR

M. SYLVAIN LÉVI

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE

(Novembre-Décembre 1910)

PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

MDCCCCXI

TEXTES SANSCRITS
DE TOUEN-HOUANG

DOCUMENTS DE L'ASIE CENTRALE

(MISSION PELLIOT)

I

TEXTES SANSCRITS
DE TOUEN-HOUANG

PAR

M. SYLVAIN LÉVI

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE

(Novembre-Décembre 1910)

PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

MDCCCCXI

DOCUMENTS DE L'ASIE CENTRALE.

(MISSION PELLIOT.)

I

TEXTES SANSCRITS DE TOUEN-HOUANG.

NIDÂNA-SÛTRA.

DAÇABALA-SÛTRA. — DHARMAPADA.

HYMNE DE MÂTṚCEṬA.

M. Pelliot m'a remis, pour les examiner, les premiers feuillets en écriture brâhmî que les hasards de l'inventaire et de l'encadrement sous verre ont rendus accessibles. Ces feuillets au nombre de sept ont dû faire partie originellement d'une seule collection; le format, le papier, l'encre, le caractère, les procédés de graphie sont identiques. Ils contiennent pourtant des textes très variés; il y aura lieu de chercher plus tard pour quelles raisons on les avait réunis dans le même ensemble. Ils proviennent tous de la grotte du Ts'ien fo tong, près de Touen-houang[1]. Ces touchantes reliques attestent donc

[1] Cf. Paul Pelliot, *Une Bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-sou*, dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. VIII, 1908.

l'antique floraison de la culture sanscrite sur un domaine où personne n'en soupçonnait l'existence il y a peu d'années encore : Touen-houang est au delà du Turkestan chinois, au sud de l'ancienne muraille, à l'entrée de la Chine propre. Elles viennent attester aussi, par un nouveau témoignage, éclatant et irrécusable, l'existence du Canon bouddhique en sanscrit, ignorée ou contestée si longtemps.

Les feuillets intacts mesurent 36 centimètres de longueur sur 9 centimètres de hauteur; c'est à peu près le format moyen qui semble avoir été adopté en Asie Centrale pour les textes sanscrits : témoin par exemple les feuillets des recensions du Dharmapada de Tourfan décrits par Pischel (*Sitzber. Akad. d. Wiss. Berlin,* 1900, 969). Six lignes à la page; environ 45 akṣaras à la ligne, sauf l'intervalle réservé autour du trou circulaire qui traverse la feuille à la hauteur de la troisième et la quatrième ligne. Ce trou était destiné au passage de la ficelle qui rapprochait et réunissait les feuilles afin d'en former un volume à l'indienne (*pothi*). L'espace réservé mesure environ la longueur de six akṣaras.

Il est difficile d'avancer une opinion précise sur la date de ces feuillets; la paléographie de l'Asie Centrale en est encore à ses débuts. Il n'est pas impossible qu'un type ancien d'écriture se soit perpétué pendant des siècles à l'intérieur des couvents, spécialement affecté à la copie des textes saints; l'hypothèse est pourtant assez peu vraisemblable, car les pèlerins et les moines de passage apportaient des copies récentes, acquises dans l'Inde ou dans les pays voisins, et qui devaient agir sur la tradition des scribes, si stable qu'elle pût être. Au surplus, un feuillet recueilli dans le même lot, identique d'aspect, de format, de disposition et de graphie, porte un texte inintelligible, en langue indigène; il ne saurait être question, dans ce cas, d'une force spéciale de conservation propre aux choses sacrées. Quoi qu'il en soit, l'alphabet reproduit un type

très ancien; il est dans l'ensemble identique à celui des manuscrits Weber et du manuscrit Macartney. M. Hoernle, qui a le premier déchiffré cette écriture et qui a magistralement inauguré la publication des textes de l'Asie Centrale, n'hésitait pas à conclure d'un examen paléographique où sa compétence est sans rivale, que le « ms. Macartney ne peut pas être daté plus bas que le milieu du IVe siècle et qu'il peut être beaucoup plus ancien ». Si l'avenir doit modifier cette appréciation, il n'en reste pas moins certain que ces feuillets sont antérieurs, et de beaucoup, à l'époque où la niche du Ts'ien-fo-tong fut murée, dans la première moitié du XIe siècle.

NIDÂNA-SÛTRA.

Les feuillets *t*, *s*, *r* contiennent en partie le texte du *Nidâna-sûtra*. Ce sûtra est un des morceaux capitaux de l'enseignement bouddhique; le Bouddha y révèle l'enchaînement des douze causes qui produisent la douleur et qu'il faut définitivement supprimer pour supprimer la douleur elle-même; c'est la découverte suprême qui a préparé et amené la Grande Illumination. Le trait caractéristique du sûtra, dans la rédaction que représente le texte sanscrit de Touen-houang, est la parabole du vieux chemin et de la vieille ville retrouvés par le voyageur dans l'épaisseur des forêts. Le canon pali a conservé une rédaction presque identique, qui a été insérée dans le Saṃyutta-nikâya, Nidâna-saṃyutta, XII, 65 : Nagaram « la ville ». Les âgamas sanscrits l'avaient incorporé deux fois, comme l'attestent les versions chinoises: d'une part dans le Saṃyukta-âgama, Nidâna-saṃyukta (trad. chinoise par Guṇabhadra entre 420 et 479 [ou plus exactement entre 435 et 443], Nj., 544; éd. Tôkyô, XIII, 2, p. 65^a-b^, chap. 12); — d'autre part dans l'Ekottara-âgama (trad. chinoise par Dharmanandi en 384-385, Nj., 543; éd. Tôkyô, XII, 2, 52^b^,

chap. 31), où il est rangé dans le Ṣaṭka-nipâta, sans doute à cause de la mention des six *âyatanas*, à la suite d'un court sûtra sur les *âyatanas;* le chapitre commence par un sûtra sur les *balas* « forces » différent du *Daçabala-sûtra* qui précède dans nos feuilles sanscrites le *Nidâna-sûtra*, et qui répond à Aṅguttara-nikâya, Aṭṭhaka-nipâta, 27. Mais ce sûtra était si populaire que, en dehors des grandes collections, il a été traduit plusieurs fois à part en chinois. Dès la dynastie des Han postérieurs, entre 25 et 220, il en parut deux traductions qui s'étaient déjà perdues en 730, lors de la compilation du catalogue *K'ai-yuan che-kiao lou*. Sous les Wou (222-280) le traducteur K'ien, originaire du pays des Yue-tchi, en publia une nouvelle version sous le titre de : (*Fo-chouo*) *pei-to chou hia sseu wei che eul yin yuan king* 貝多樹下思惟十二因緣經 « sûtra sur les Douze Nidânas examinés (*sseu wei* 思惟 = *manasikâra*) au pied de l'arbre Pattra ») Nj., 278; éd. Tôk., VI, 7, 39[a]). Quatre siècles plus tard, Hiuan-tsang crut utile d'en donner une traduction plus littérale, conforme à la nouvelle méthode qu'il voulait introduire; c'est le *Yuan-k'i cheng tao king* 緣起聖道經 « Sûtra de la voie sainte des Nidânas » daté de 649 (Nj., 279; Tôk., VI, 7, 37[b]). Enfin un des derniers traducteurs venus de l'Inde, Fa-t'ien, entre 982 et 1001, en donna à son tour une version revisée sous le titre de *Kieou tch'eng yu king* 舊城喻經 « Sûtra de la Parabole de la vieille ville » (Nj., 902; Tôk., VI, 39[a]).

Je rappellerai encore, comme une autre preuve de l'importance de ce sûtra, le second conte du *Sûtrâlaṃkâra* d'Açvaghoṣa, où le brahmane Kauçika est converti par la lecture fortuite du texte, acquis dans l'intention d'en préparer simplement un palimpseste.

La rédaction sanscrite présente une forme sensiblement plus développée que la rédaction palie du Saṃyutta-nikâya, et aussi que les rédactions insérées dans les Âgamas. Celle du

Saṃyukta-âgama, la plus voisine du pali, occupe dans l'édition de Tôkyô 15 colonnes et demie, à 45 caractères par colonne (690 caractères); dans l'Ekottara, elle occupe 22 colonnes (900 caractères). La traduction de K'ien fait 36 colonnes (1,613 caractères); celle de Hiuan-tsang, 42 colonnes (1,896 caractères); celle de Fa-t'ien, 44 colonnes (1,983 caractères). Les deux feuillets *s* et *r* correspondent à 14 colonnes de la traduction de Hiuan-tsang; l'ensemble du sûtra devait donc comprendre six feuillets; il manque deux feuillets entre le fragment du début (feuille *t*, lignes 2-6) et la feuille *s*; après la feuille *r*, il manque un peu moins de deux feuillets.

Le texte est dans son ensemble d'une correction remarquable. Je ne vois guère à signaler d'autre faute que l'omission du visarga à la fin du mot *vedanânirodha(ḥ)*, f. *r*, v° l. 1, la forme *vartta* pour *vartma*, *ibid.*, l. 4, ou plutôt encore pour *vartmo*, car le mot est traité comme un masculin (*paurâṇo varta*, et, l. 5, *paurâṇaṃ vartmam*) [le pali remplace ce mot par *purâṇañjasam*]; enfin l'omission d'une syllabe dans *ta[m a]nugacchet*, *ibid.*, l. 6. Le scribe, ou le modèle qu'il reproduit, suspend volontiers l'application du sandhi, soit pour marquer un léger arrêt de la voix : *manasikurvataḥ evaṃ*, f. *s* r°, 3 et *passim*; *yathâ puruṣaḥ araṇye...*, f. *r*, v° 5, soit pour éviter une équivoque fâcheuse : *sparçe asati*, f. *s* v°, 1, *ṣaḍâyatane asati*, *ibid.*, 3, etc. La chute de l'*a* initial réclamée par le sandhi aurait effacé la négation nécessaire. L'anusvâra représente régulièrement la nasale en combinaison avec *t* dans la désinence verbale : *bhavaṃti*, f. *r* r°, 6; *nirudhyaṃty*, *ibid.* v°, 6. L'anusvâra note aussi la nasale dentale au nominatif du participe présent : *anvâhiṇḍaṃ* pour *°hiṇḍan*, *ibid.* v°, 5. (Il n'est pas sans intérêt d'observer, pour la comparaison des rédactions canoniques, que le pali substitue à ce verbe d'allure vulgaire, si goûté des écrivains bouddhiques en sanscrit, l'incolore *caramâno*.) Enfin la formule que j'ai transcrite *kasmin ca*

sati, f. *s* r°, 2, et *passim*, est certainement fautive, que l'erreur vienne de ma lecture ou de la graphie employée par le scribe. Le sens, aussi bien que l'ensemble de tous les autres textes, exige une négation; il faut rétablir probablement *kasminn asati*, qui n'est pas très différent graphiquement de *kasmin ca*, repoussé par la grammaire comme par la raison.

FEUILLET *t* v°.

2. ..... ‖ ‖ Evaṃ mayā çr..tam eka– – – – – – – – – – –

3. anuttarāṃ samyaksaṃ (*blanc*) bodhim[1] *anabhisaṃbuddhasyaikākino rahasi[2] – – – – – – – – – – – – – – –

4. – – vitarka udapādi kṛ (*blanc*) cchraṃ hatāyaṃ loka āpanno yad uta jāyate pi – – – – – – – – – – – – – – –

5. – – – atha ca punar ime satvā jarāmaraṇasyo (ri) nissaraṇaṃ yathābhūtaṃ (p)ra – – – – – – – – – – – – – – –

6. – – – [jarā]maraṇaṃ bhavati kiṃpratyayaṃ ca punar nama-tasya mama yoniço

FEUILLET *s* r°.

1. – – – (dhā)d bhavanirodhaḥ tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. upādāne asa

2. [ti bha]vo na bhavati upādānanirodhād bhavanirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati upādānaṃ na bhavati kasya niro[dhā]

3. d upādānanirodhaḥ tasya ma (*blanc*) ma yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi tṛṣṇāyā [m a]

4. satyām upādānaṃ na bhava (*blanc*) ti tṛṣṇānirodhād upādānanirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati tṛṣṇā [na bhava]

[1] Fa-t'ien seul rend complètement cette expression; tous les autres traducteurs disent simplement «la saṃbodhi».

[2] Ces deux mots, qui manquent au pali, se retrouvent dans la version du Saṃyukta, et aussi chez Hiuan-tsang et Fa-t'ien.

5. ti kasya nirodhāt tṛṣṇānirodhaḥ tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. vedanāyā[m asatyāṃ]

6. (tṛṣṇā) na bhavati vedanānirodhāt tṛṣṇānirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati vedanā na bhavati kasya nirodhād veda[nāniro]

FEUILLET *s* v° (*voir planche 1*).

1. (dhaḥ) tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. sparçe asati vedanā na bhavati [sparça]

2. nirodhād vedanānirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati sparço na bhavati kasya nirodhāt sparçanirodhaḥ tasya mama [yoni]

3. ço manasikurvataḥ evaṃ ya (*blanc*) thābhūtasyābhisamaya udapādi. ṣaḍāyatane asati sparço na bhavati ṣaḍā[ya]

4. tananirodhāt sparçanirodha (*blanc*) ḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati ṣaḍāyatanaṃ na bhavati kasya nirodhāt [ṣaḍā]

5. yatananirodhaḥ tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. nāmarūpe asati ṣa[ḍā ya]

6. [ta]naṃ na bhavati nāmarūpanirodhāt ṣaḍāyatananirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati nāmarūpaṃ na bhavati kasya ni-

FEUILLET *r* r°.

1. [rodhān nāma] rūpanirodhaḥ tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. vijñāne asati nā-

2. [marūpaṃ na] bhavati vijñānanirodhān nāmarūpanirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati vijñānaṃ na bhavati kasya niro[dhād vijñā]

3. (na)nirodhaḥ tasya mama yo (*blanc*) niço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. saṃskāreṣv asa[tsu]

4. vijñānaṃ na bhavati saṃskā (*blanc*) ranirodhād vijñānanirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati saṃskārā na bha[vaṃti]

5. kasya nirodhāt saṃskāranirodhaḥ tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. a[vidyāyā]

6. m asatyāṃ saṃskārā na bhavaṃ(ti) avidyānirodhāt saṃskārani-

rodhaḥ saṃskāranirodhād vijñānanirodhaḥ vijñānanirodhān nāma[rūpani]

FEUILLET *t* V°.

1. rodhaḥ nāmarūpanirodhāt ṣaḍāyatananirodhaḥ ṣaḍāyatananirodhāt sparçanirodhaḥ sparçanirodhād vedanānirodha veda[nāni]

2. rodhāt tṛṣṇānirodhaḥ tṛṣṇānirodhād upādānanirodhaḥ upādānanirodhād bhavanirodhaḥ bhavanirodhāj jātinirodhaḥ jātini[rodhā]

3. j jarāmaraṇanirodhaḥ ço (*blanc*) kaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsā nirudhyaṃty evam asya kevalasya mahato [duḥkha]

4. (skandha)sya nirodho bhavati (*blanc*) ‖ tasya mamaitad abhavad adhigato me paurāṇo mārgaḥ paurāṇo vartta paurāṇi – –

5. – – ṛṣi]bhir yātānuyātā tadyathā puruṣaḥ araṇye pravaṇe anvāhiṇḍaṃ adhigacchet paurāṇaṃ mārgaṃ paurāṇaṃ vartmaṃ paurāṇīṃ – –

6. – – r manuṣyair yātānuyātā. sa tanugacchet sa tam anugacchaṃs – – – paçyet paurāṇaṃ mārgaṃ paurāṇaṃ nagaraṃ paurāṇiṃ rājadhānīṃ

DAÇABALA-SÛTRA.

Le fragment qui remplit en partie le recto du feuillet *t*, avant le commencement du *Nidâna-sûtra*, n'est pas difficile à identifier; il se termine en effet par un colophon isolé entre deux doubles traits verticaux : *daçabalasûtraṃ samâptaḥ*. On est tenté au premier abord d'en chercher le correspondant en pali dans le voisinage du Nidâna-sûtra; justement le Saṃyutta-nikâya, dans la section même du Nidâna-saṃyutta où se retrouve la Parabole de la vieille ville, contient un chapitre qui porte le titre de Daçabala-vagga, et qui s'ouvre par deux sûtras intitulés l'un et l'autre *Dasabalâ*. Mais le sujet de ces sûtras ne correspond pas avec notre fragment. C'est dans la collection de l'Aṅguttara-nikâya, à la section des dizaines

(Dasaka-nipâta, n° XXI), qu'on retrouve le texte parallèle au feuillet *t*. Le fragment représente les vingt-deux dernières lignes du sûtra, à partir de la neuvième ligne du paragraphe 10 : *vinipâtaṃ nirayaṃ upapannâ*... En fait, il n'y a pas équivalence numérique de syllabes entre les deux textes, car les manuscrits palis, suivis fidèlement par l'éditeur, M. Hardy, reproduisent tout au long les formules stéréotypées que le scribe sanscrit se contente de rappeler par la formule : « comme ci-dessus », *pûrvavat*. La collection sanscrite de l'Ekottara-âgama, qui représente l'Aṅguttara-nikâya du pali, avait également incorporé ce sûtra dans la section des Dizaines; on le retrouve dans la version chinoise, pourtant bien fragmentaire, due à Gautama Saṅghadeva ou tout au moins revisée par lui entre 391 et 398; il est le second du 42e chapitre (éd. Tôk., XII, 3, 24b). Il occupe dans l'édition de Tôkyô un peu plus de 20 colonnes à 45 caractères (au total : 921 caractères). Mais les compilateurs de l'original ou de la version chinoise y ont inséré un sûtra sur les quatre *vaiçâradyas* que l'Aṅguttara pali a classé à part, dans les Tétrades (Catukka-nipâta, n° 8). Le sûtra des dix forces, proprement dit, ne forme que quinze colonnes. Le fragment du feuillet *t* correspond littéralement à la version chinoise, du milieu de la 18e colonne de la page 24b jusqu'au milieu de la 20e colonne, sauf la formule finale du sanscrit (« Les Bhikṣus bénirent la parole de Bhagavat ») qui vient naturellement tout à la fin du sûtra en chinois. Il n'est donc pas douteux que l'un soit l'original de l'autre. On saisit ici sur le vif, en comparant les deux recensions, le jeu de combinaisons librement pratiqué par les rédacteurs des Agamas.

Le canon chinois a, par une chance singulière, et dans l'édition de Corée seulement, conservé une version séparée de ce Daçabala-sûtra, exécutée en pleine Asie Centrale, à Koutcha, dans les dernières années du VIIIe siècle. La préface, due au çramaṇa Yuan-tchao, rapporte soigneusement l'origine du

texte, afin d'écarter d'avance tous les soupçons. Le bouddhisme était en effet envahi vers cette époque par une littérature apocryphe où les Nestoriens avaient leur part de responsabilité. C'est cette préface que nous avons traduite en collaboration, M. Chavannes et moi, sous le titre de : L'Itinéraire d'Ou-k'ong (*Journ. as.*, sept.-oct. 1895). Ou-k'ong avait accompagné comme officier une mission impériale envoyée au royaume de Ki-pin (Kapiçâ) en 751 ; retenu au Gandhâra par la maladie, il fit vœu de se consacrer au Bouddha, entra en religion, visita les lieux saints, et prit le chemin du retour vers 784. Avant son départ, le supérieur de son couvent, Çrîvarmasamâdhi (Che-li-yue-mo-san-mei) qui avait fait lui-même le voyage de Chine en 750, « lui donna de sa propre main les textes sanscrits du *Daçabala-sûtra*, du *Daçabhûmi-sûtra* et du *Pariṇâmanâcakra-sûtra*. . . ; en pleurant il les lui remit pour qu'ils fussent des présents qu'il offrirait à son saint suzerain ». Arrivé, après de rudes épreuves, à Koutcha (K'ieou-tseu), il y rencontra « dans le temple des lotus, en dehors de la porte occidentale, un çramaṇa supérieur dont le nom était Ou-t'i-t'i-si-yu [en langue de Koutcha, ce mot signifie « lotus-énergie »] ; avec les plus grandes instances il le pria de traduire le *Daçabala-sûtra;* cela fit environ trois feuilles qui formèrent un chapitre. Le supérieur parlait avec une égale netteté les langues des Quatre Garnisons, de l'Inde et de la Chine. Ce *Daçabala-sûtra*, le Bouddha le prononça dans le royaume de Çrâvastî ». Plus tard, avant de s'engager sur le territoire des Ouigours, « il n'osa pas emporter avec lui les livres sanscrits qu'il avait réunis, car le Chen-yu n'était pas un croyant du bouddhisme; il les laissa dans la bibliothèque du temple Long-hing à Pei-t'ing (Ouroumtsi) ».

Dans la traduction de Ou-t'i-t'i-si-yu, conservée par l'édition coréenne du Tripiṭaka (éd. Tôk., XXV, 15, p. 69), le *Daçabala-sûtra* occupe environ trente colonnes (environ 1,200 ca-

ractères). Ce développement apparent du texte tient uniquement à ce fait que le traducteur a religieusement reproduit toutes les répétitions, sans en abréger une seule. A part ce trait de servilité graphique, la version de Ou-t'i-t'i-si-yu représente exactement le texte sanscrit du feuillet *t*. L'identité est absolue et complète. Le développement sur les quatre *vaiçâradyas* est totalement éliminé.

Le feuillet *t* est fortement mutilé : le tiers à droite de la feuille est perdu; le fragment conservé mesure 24 centimètres de longueur; il manque de 15 à 17 akṣaras à la ligne. Au reste, ce n'est qu'un jeu de compléter les lacunes à l'aide du pali et du chinois; mais ce serait un jeu sans profit pour la science. Je me suis contenté de marquer les divergences apparentes.

La graphie de ce texte si court appelle peu d'observations. Il convient pourtant de remarquer ici encore le large emploi de l'anusvâra pour noter la nasale dentale soit en groupe : l. 1, *upapadyaṃte* [mais l. 3, *upapadyante*], *bhavaṃtaḥ;* soit isolée : l. 4, *satvâṃ* (= *sattvân*). Deux fautes à signaler : l. 5, *anasravâṃ* (corr. *anâs*°) et au dernier mot du sûtra, verso l. 2, *abhyanandam* (corr. °*nandan*).

FEUILLET *t* r°.

1. – – – vinipātaṃ narakeṣūpapadyaṃte ime vā bhavaṃtaḥ satvā kāyasucari – – – – – – – – – – – – – – – –

2. – – samanvāgatā āryāṇām anapavādakāḥ samyagdṛṣṭikāḥ samyagdṛṣṭeḥ karmas – – – – – – – – – – – – – – – –

3. kāyasya bhedāt sugatau (*blanc*) svargaloke deveṣūpapadyante[1]. yat tathāgato – – – – – – – – – – – – – – – –

4. nuṣeṇa satvāṃ paçyati pū (*blanc*) rvavat idaṃ navamaṃ tathāgatabalaṃ yena – – – – – – – – – – – – – – – –

[1] L. 3. Le pali insère ici la phrase : *iti dibbena cakkhunā visuddhena..... yathākammupage satte pajānāti.* Les deux versions chinoises, comme le texte sanscrit, n'ont rien qui réponde à cette phrase.

5. āsravāṇāṃ kṣayād anasravāṃ cetovimuktiṃ prajñāvimuktiṃ dṛṣṭa eva dharme svaya – – – – – – – – – – – – – – –

6. –[1] kṣīṇā jātir uṣitaṃ brahmacaryaṃ kṛtaṃ karaṇīyaṃ nāparam asmād bhavāt ; r – – – – – – – – – – – – – – –

FEUILLET *t* v°.

1. – – – – pūrvavat idaṃ – – – – tathāgatabalaṃ yena balena pūrvavat idam – – – – – – – – – – – – – – – – – [bha]

2. gavadbhāṣitam abhyanandam ‖ daçabalasūtraṃ samāptaḥ ‖

DHARMAPADA.

Les feuillets *z*, *a'*, *b'*, très mutilés, eux aussi, se décèlent au premier examen comme des fragments du *Dharmapada* sanscrit. L'expédition allemande a trouvé à Tourfan plusieurs manuscrits incomplets de ce recueil; Pischel en a publié un inventaire sommaire et un spécimen, le Yugavarga, XXIX, dans les *Comptes rendus de l'Académie de Berlin*, 1908. 968-985; il comptait en donner une publication intégrale dans le troisième volume des «Mémoires de l'Expédition allemande à Tourfan». D'autres viendront qui recueilleront la tâche; mais l'exécution en demeure suspendue. Nos fragments contiennent la fin du Çrutavarga, XXII, les débris de l'Atmavarga tout entier (26 vers), le début du varga suivant (Peyâlavarga), et enfin sur la feuille *b'* les vers 3-14 du Bhikṣuvarga. Il est intéressant de constater que justement le Çrutavarga et l'Atmavarga manquent dans l'inventaire de Pischel; nos feuillets complètent donc d'une manière aussi heureuse qu'inattendue les feuillets de Tourfan. Je n'ai pas à entrer ici dans une étude détaillée de ce texte; il convient d'attendre que l'inventaire des

[1] L. 6. Le pali n'a rien qui réponde à cette ligne; les deux versions chinoises la traduisent très exactement. C'est du reste la formule usuelle pour décrire l'arrivée à l'état d'arhat.

trouvailles de la mission Pelliot soit achevé pour voir si d'autres parties du *Dharmapada* ne s'y retrouveront pas. Mais, sans entrer dans le détail, il me sera permis de réunir ici quelques informations qui intéressent l'histoire de ce recueil fameux. Le texte pali en est connu de longue date, grâce à l'admirable édition de Fausböll; édité et connu le premier, il a longtemps bénéficié, comme tout le canon pali, d'une prévention qui semblait le consacrer comme le texte unique, authentique et original. Les catalogues chinois ont fait ensuite connaître plusieurs versions du Dharmapada. Beal, qu'on trouve si souvent au point de départ des recherches intéressantes, pour les amorcer, et trop souvent aussi pour les embrouiller, a analysé et traduit en partie une des recensions chinoises sous le titre de : « Texts from the Buddhist Canon commonly known as Dhammapada, with accompanying narratives » (1878); il en est sorti plus de confusion que de lumière. M. W. W. Rockhill a donné un peu plus tard une version magistrale de la traduction tibétaine : « Udânavarga, a collection of verses from the Buddhist Canon, compiled by Dharmatrâta, being the Northern Buddhist version of Dhammapada » (1892). Six ans après, M. Senart publiait une autre recension de ce texte, écrite dans un prâcrit ignoré des grammairiens et en caractères kharoṣṭrî; la mission Dutreuil de Rhins avait acquis à Khotan ce précieux document. On peut, dès maintenant, tenter une classification de toutes ces recensions.

La recension du manuscrit Dutreuil de Rhins reste isolée; même en tenant compte du désordre et de l'état fragmentaire des feuillets, il ne semble pas qu'on puisse l'apparenter avec un autre groupe.

La rédaction palie est représentée dans le canon chinois par le *Fa-kiù king* et le *Fa-kiu p'i-yu king*. Le *Fa-kiu king* 法句經 [*fa* = dharma; *kiu* = pada], traduit par Wei-k'i-nan (Vighna) en 224 (Nj., 1365; Tôk., XXIV, 6), forme un ensemble

de 39 sections; la collection palie en est le noyau central (sections 9-32+34-35 = les 26 sections du pali); le choix des vers et leur disposition répondent de près au pali; mais il arrive souvent qu'en tête ou en queue de la section vienne se surajouter un petit groupe de vers. Les sections ajoutées au noyau central, 1-8 et 36-39, répondent en grande partie à des sections de la rédaction sanscrite : l'impermanence, l'étude, le savoir, la foi, etc., d'une part, et d'autre part le Nirvâṇa, la voie, le bonheur. Le *Fa-kiu-p'i-yu king* 法句譬喻經 (= Dharma-pada-avadâna sûtra), traduit par Fa-kiu et Fa-li entre 290 et 306 (Nj., 1353 : Tôk., XXIV, 6), est une seconde édition des vers du *Fa-kiu king*, accompagnés d'un récit explicatif analogue à l'Aṭṭhakathâ du Dhammapada pali. C'est le recueil que Beal a fait connaître.

La recension sanscrite est représentée dans le canon tibétain par l'Udâna-varga, et dans le canon chinois par le *Fa-tsi-yao-soung king* 法集要頌經. Le *Fa-tsi-yao-song king*, traduit par T'ien-si-tsai entre 980 et 1000 (Nj., 1439; Tôk., XXIV, 6), est une édition revisée des vers du *Tch'ou-yao king*. Le *Tch'ou-yao king* 出曜經 (Nj., 1321; Tôk., XXIV, 5-6), traduit par Tchou Fo-nien en 398-399, fait pendant à l'Aṭṭhakathâ palie par son énorme étendue et par son importance; c'est un des textes dont l'étude et la traduction s'imposent au plus tôt. Le caractère commun des textes de cette recension, c'est la division en 33 sections, apparentes ou dissimulées, qui se suivent toujours dans le même ordre. Le nombre des vers varie d'une rédaction à l'autre, mais le noyau reste toujours essentiellement identique.

Une quatrième recension, qui n'a encore été ni signalée ni étudiée, a été conservée dans l'édition de Corée et par suite dans l'édition de Tôkyô (XXIV, 9). Elle porte le titre de *Tchou-fa-tsi-yao king* 諸法集要經; l'auteur de la compilation est appelé en chinois Kouan-wou-wei 觀無畏 le bhadanta; je

n'ai jamais rencontré ailleurs ce nom; les éléments correspondent, *kouan* à *avalokita*, *wou-wei* à *abhaya* ou *vaiçâradya*. Le traducteur est Je-tchen, entre 1000 et 1050. C'est une collection de vers constituée sur le type traditionnel, mais beaucoup plus étendue; elle forme un total de 2,684 stances. Elle est distribuée en 36 sections où se retrouvent plusieurs rubriques des deux autres recensions : impermanence (5), non-négligence (6), désir (7), voie (29), bhikṣu (30), etc.

La graphie du texte appelle peu d'observations; il faut noter cependant la constance du scribe à supprimer le visarga en fonction d'upadhmânîya et de jihvâmûlîya dans la ritournelle : *nâtha(ḥ) ko nu nâtha(ḥ) paro bhavet;* l'omission répétée de la voyelle *i* suscrite dans le mot *bhikṣu* (*bhakṣu*) pourtant bien connu, et enfin l'emploi élargi, et irrégulier, de l'anusvâra : *çailavaṃ na* parallèlement à *çailavan na*.

FEUILLET *z* r°.

1. ---------- ye py āryanivedit ----------

2. -- (jñāyāç ca sā)ram adhyaguḥ [1] 10 9 ‖ çrutavargaḥ 20 2 ----------

3. -- (hama) -- [1] ekā (*blanc*) sanaṃ tv ekaçay [2] ---------- [2] -

4. sahasraṃ sahasrāṇāṃ | (*blanc*) saṃgrāmaṃ dviṣaṭāṃ (j.) [3] ---------- [3] ------

5. çreyo na tv anyā itarā prajā | ātma[dā]ntasya poṣasya nityaṃ sa r [4] ---- [4] ----------

[1] *Sutta-Nipâta*, v. 330.
[2] *Dhp.*, XXI; 305.
[3] *Dhp.*, VIII; 103.
[4] *Dhp.*, VIII; 104.

6. ----- kuryus tathāprājñasya bhikṣuṇaḥ[1] 5 ātmānam eva pra[2] --------------------------

FEUILLET *z* V°.

1. 6 ātmānam eva prathamaṃ pratirūpe nive[ça]yet tato nyam anuçā[2] ----------- [7] -----------

2. nyaṃ yathā svayam sudānto bata me nityam ātmā sa hi sudurdama[ḥ[3] 8] --------------------

3. mayā nityam ātmadāntā (*blanc*) hi paṇḍitāḥ 9 ---------- ---------------

4. kārthaparamo bhavet 10 ā (*blanc*) tmā tv ihātmano[4] ------ --------------------

5. 11 ātmā tv ihātmano nātha ko nu nātha paro bhavet[5] ----- ------------ [12] .... [13] ....

FEUILLET *a'* V°.

1. .... labheta paṇḍitaḥ 10 4 ------- --------------------

2. -------- 10 5 ātmā tv ihātmano nātha ko nu nā -------- ---------------- [16] -

3. tmā tv ihātmano nātha ko nu (*blanc*) nātha paro bhave ----- ------------ [17] -------

4. tha ko nu nātha paro bhavet (*blanc*) ātmanā hi sudā -------- --- [18] ---------------

5. vet ātmanā hi sudāntena ciraṃ svarge pratiṣṭhati 10 9 ātmā tv ihā -----------------------

(1) *Dhp.*, VIII; 105.
(2) *Dhp.*, XII; 158.
(3) *Dhp.*, XII; 159.
(4) *Dhp.*, XII; 160.
(5) *Dhp.*, VIII; 102.

6. –(ti) paṇḍitaḥ 20 ātmā tv ihātmano nātha ko nu nātha paro bhavet ā ––––––––––––––––[21]––––––

FEUILLET *a'* V°.

1. –– ko nu nātha paro bhavet ātmanā hi sudāntena çokamadhye –––[22]––––––––––––––––

2. ātmanā hi sudāntena - sarvaṃ cchindati bandhanam 20 3 ātmā tv ihā ––––––––––––––––––––––––

3. ––– durgatim 20 4 (*blanc*) ātmā tv ihātmano –––––––––– –––––––––––––––

4. –– 20 5 ātmā tv ihātma (*blanc*) no nātha ko nu ––––––––– ––––––––––

5. –––(26) ‖ ‖ yaç ca gāthāçataṃ bhāṣed anarthapa[1] –––– –––––––––––––––––[1]–––––––

6. –––––––– tam eka(ṃ gāthāpa)daṃ çreyo ya[2]–––––––[2]
. . . .

FEUILLET *b'* r°.

1. ––– hasya bhikṣuno nuddhatasya puraskṛtārajaḥ amamasya sadāsthitātmano . . . . [3]. . . . . .

2. cābhir asaṃyatā janā çarair iha saṃgrāmagataṃ yathā gajam çrutvā –––– ṣām u . . . .

3. 4 yas tv alpajīvī la (*blanc*) ghur ātmakāmo yat.n.e –––––– . (pa)m u . . . .

4. (ja-ga)ç caikacaraḥ sa bha (*blanc*) kṣuḥ 5 mātrabh . . . .
. . . .

5. çalo bhavet tataḥ prāmodyabahulaḥ smṛto bhikṣuḥ pari[3] –– [6]. . . . .

(1) *Dhp.*, VIII; 101.
(2) *Dhp.*, XXV; 375-376.
(3) *Dhp.*, XXV; 362.

6. yataḥ adhyātmarataḥ samāhito py ekaḥ saṃtuṣito [1]..........
..............[7]..............................

FEUILLET *b'* v°.

1. nusmaraṃ bhikṣuḥ dharmān na parihāyate [2] 8 çūnyāk – – – – –
– – – – – – – – – – – – – – – – – –

2. g dharmaṃ vipaçyataḥ [3] 9 yato yataḥ saṃspr̥çati skandhānām u [5] –

3. taḥ prāmodyabalaḥ smr̥ (*blanc*) to bhakṣuḥ parivrajet [10] – – – –
– – – – – – – – – – – – – – – – – –

4. – yad bhikṣuḥ çailavan na (*blanc*) prakampyate 10 1 yathā – – –
– – – – – – – – – – – – – – – – – –

5. kṣuḥ çailavaṃ na prakampyate | 10 2 yathāpi parvataç çailo vā –
– – – kampyate | – – – – – – – – – – – – –

6. – –te 10 3 yathāpi parvataç çailo vāyunā na prakampyate | evaṃm etat ṣa – – – – – – – – – – – – [14].........................

L'HYMNE DE MÀTR̥CEṬA.

Le feuillet *x* n'est qu'un débris très mutilé. Une déchirure oblique n'a laissé subsister qu'une bande étroite de 15 à 18 centimètres; le trou et la réserve qui l'entoure absorbent en grande partie les lignes 3 et 4; enfin les dégradations ont fait disparaître une grande partie des caractères au verso. De plus, ce n'est pas le même texte qui se continue sur toute l'étendue de ce fragment. Et pourtant le feuillet *x* n'est pas un morceau banal; il évoque de l'oubli un grand nom et un chef-d'œuvre. Le texte est clairement en çlokas; plusieurs fins de vers l'at-

[1] *Dhp.*, xxv; 364.
[2] *Dhp.*, xxv; 373.
[3] *Dhp.*, xxv; 374.

testent et deux hémistiches sont presque complets. Le vers qui finit à la ligne 5 du recto est suivi de trois chiffres 100 50 1. A la première ligne du verso, on lit *buddhastava* – – – – – – – – – – – *cârya-tr*. C'est assez pour rappeler au souvenir le fameux hymne en 150 stances où l'âcârya Mâtṛceṭa avait célébré le Bouddha. Yi-tsing, qui visita l'Inde et l'Insulinde de 671 à 695, parle de cet hymne avec enthousiasme[1]. « Le vénérable Mâtṛceṭa a par son talent littéraire et ses vertus surpassé tous les savants de son époque. Voici ce qu'on raconte de lui : un jour que le Bouddha instruisait ses disciples en se promenant dans un bois, un rossignol, qui voyait le Bouddha majestueux comme une montagne d'or, orné de signes parfaits, se mit à chanter ses notes mélodieuses, comme pour le célébrer. Le Bouddha, se tournant vers ses disciples, leur dit : « Cet oiseau, « transporté de joie à me voir, chante inconsciemment ses notes « mélodieuses. En conséquence de cette bonne action, après mon « nirvâṇa il naîtra sous une forme humaine, et il s'appellera « Mâtṛceṭa « le gamin de sa mère », et il célébrera mes vertus « dignement. » Mâtṛceṭa fut d'abord ascète, attaché à une autre religion; il adora Maheçvara, et composa des hymnes en son honneur. Mais quand il sut la prophétie qui concernait son nom, il se convertit au bouddhisme, prit la robe de couleur, et rejeta les soucis du monde. Il passait presque tout son temps à louer et à glorifier le Bouddha; tout au repentir de ses fautes passées, il ne désirait que de suivre l'exemple du Bouddha. Pour accomplir la prédiction, il écrivit des hymnes à la gloire des vertus du Bouddha en y appliquant toutes les ressources de son talent. Il composa d'abord un hymne en 400 çlokas, et ensuite un hymne en 150 çlokas. Il y traite des Six Perfections et il y expose les qualités excellentes de Bhagavat. Ces compositions charmantes égalent en beauté les fleurs

(1) *A Record of the Buddhist religion...*, trad. Takakusu, p. 156 et suiv.

célestes, et les hauts principes qu'elles contiennent rivalisent en dignité avec les hauts sommets des montagnes. En conséquence, tous ceux qui composent des hymnes dans l'Inde imitent son style, et le considèrent comme le père de la littérature. Même des hommes comme les Bodhisattvas Asaṅga et Vasubandhu l'ont grandement admiré.

Dans toute l'Inde, quiconque devient moine apprend les deux hymnes de Mâtṛceṭa aussitôt qu'il sait réciter les cinq commandements et les dix commandements (çîla). La pratique est suivie dans les écoles du Grand Véhicule comme du Petit. On en donne six raisons : 1° ces hymnes nous permettent de connaître les vertus grandes et profondes du Bouddha; 2° ils montrent comment on compose des vers; 3° ils assurent la pureté du langage; 4° la poitrine s'élargit à les chanter; 5° leur récitation dompte la nervosité des assemblées; 6° leur usage prolonge la vie et donne la santé. Quand on sait les réciter, on commence à apprendre d'autres sûtras. On a écrit sur ces hymnes nombre de commentaires; on les a imités nombre de fois... C'est une chose délicieuse d'entendre une personne habile réciter l'Hymne en 150 vers, la nuit, quand les prêtres assemblés gardent le repos complet un soir de jeûne.» Et comme il regrettait «que ces belles productions littéraires n'eussent pas encore été apportées en Chine», il traduisit en vers chinois l'hymne de 150 stances pendant qu'il séjournait au couvent de Nâlanda (675-685); plus tard, il revisa sa traduction en Chine (708). Le tibétain Târanâtha rapporte tout au long (chap. XVIII) une biographie miraculeuse de l'âcârya Mâtṛceṭa; il le place sous le règne de Bindusâra, fils de Candragupta, puis de Çrîcandra, neveu et successeur de Bindusâra, enfin de Kaniṣka «qu'on ne doit pas confondre avec Kaniṣka». En fait, les détails prouvent pourtant qu'il s'agit bien de Kaniṣka. Mâtṛceṭa est bien son contemporain, s'il est identique, comme Târanâtha lui-même l'affirme, avec Açva-

ghoṣa. Du reste, le colophon de la traduction tibétaine de l'Hymne en 150 stances désigne comme l'auteur Açvaghoṣa lui-même (Rta-dbyaṅs « voix de cheval »). Târanâtha concorde en gros avec Yi-tsing; Mâtṛceṭa est d'abord adepte de Maheçvara, adversaire des bouddhistes; converti, il expie son passé en célébrant le Bouddha dans un grand nombre d'hymnes. « Mais le meilleur de tous est l'hymne en 150 stances... Les hymnes composés par l'âcârya valent, comme la parole même du Bouddha, de grandes bénédictions, car il a été prédit par Bhagavat comme le poète des hymnes. Les hymnes qu'il a composés sont répandus dans tous les pays. » On comprend donc aisément que l'hymne en 150 stances ait été incorporé dans la collection de Touen-houang.

Pour établir l'identité du fragment, j'ai d'abord recouru à la traduction chinoise de Yi-tsing (Nj., 1456; éd. Tôk., XXIV, 9, p. 73). Mais Yi-tsing se pique en général de rendre l'esprit plutôt que la lettre; sa traduction du Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins ne le prouve que trop. Pour interpréter l'œuvre d'un poète de génie, et pour le rendre en vers, Yi-tsing s'est donné plus de liberté encore. On retrouve bien dans les derniers vers de sa traduction quelques termes caractéristiques de notre fragment; mais, sur des données trop peu nombreuses, l'accord n'était pas assez frappant pour s'imposer comme une évidence. J'ai dû recourir à la version tibétaine, où se retrouve la scrupuleuse fidélité des traducteurs tibétains (Tandjour, éd. de Pékin, Bstod-chogs, I, 129[a]-136[b]); j'ajoute que si j'ai pu procéder à cette comparaison, c'est justement M. Pelliot qui l'a rendue possible; le magnifique exemplaire du Tandjour déposé par l'École française d'Extrême-Orient à la Bibliothèque nationale lui vient de M. Pelliot, qui l'a acquis lui-même à Pékin, en 1900, après la délivrance des légations. Je mets ici en regard des fragments du feuillet *x* les vers tibétains correspondants, suivis de leur traduction en français.

RECTO (*voir planche* 2).

l. 1.

— — — 100 40 6	
parārtham eva me dharma	gźugs kyi sku daṅ čhos 'di dag |
rūpakāya.....	gźan don kho nar [mzad do çes |]
.....	['jig rten yid čhes dga 'di la |]
.....[147]	[khyod kyis mya ṅan 'das pa bstan |]

l. 2.

te(ṣu) satsu saṃkrāmya	de slad čhos ku ma lus pa |
dharmakāyam [1] açeṣataḥ	sras kyi mčhoġ la gtad mzad do |
tilaço rūpa.....	gźugs sku til 'bru ltar [bçags nas |]
.....[148]	[khyod ni yoṅ su mya ṅan 'das |]
.....	[e ma'o gnas pa e ma'o chul |]

l. 3.

abo guṇāṃḥ [2]	e ma'o yon tan [e ma'o sku] |
na nāma (*blanc*) buddhadhar- [maṇām [3]	saṅs rgyas kyi ni čhos rnams la
.....[149]	[ya mchan mi čhe 'ga' ma mčhis |]
.....	[phan 'dogs mzad čiṅ blta na sdug |]
.....	[sku gsuṅ phrin las źi gyur pa]

l. 4.

tvayy api pratiha (*blanc*) ny- [ante	khyod la'ṅ sdaṅ bar rab bgyid pa'i |
paçya moha.....[150]	rmoṅs pa[mi bźad pa la] gźigs |
.....	[bsod nams rgya mcho rin čhen gter |]
.....	[yon tan 'byun gnas chos kyi čhogs]

l. 5.

(dā)tvā namasyanti	khyod la sems čan gaṅ 'dud pa |
tebhyo pi sukṛtaṃ namaḥ 100 [50 1	de dag la yaṅ phyag 'chol lags |

(1) Corr. °kâyam.
(2) Corr. guṇâḥ.
(3) Corr. dharmâṇâm

akṣayās te	[mgon] khyod [yon tan] mi bas [kyaṅ |]
. . . . .	[bdag gi źo ça bas 'chal bas |]
. . . . .	des na ǰigs pa mčhis slad du |

l. 6.

(yat ta)d avitṛptitaḥ (?)	glo ba la ni gčags bźin mčhis |
aprameyam asaṃkhyeyam	[khyod kyis raṅ gi ṅo bo ñid |
açikṣam anidarçana	čhad ma mčhis la bsam mi khyab |
. . . . .	bstan min graṅs kyaṅ ma mčhis pa |
. . . . . (11)	[khyod bdag ñid kyis mkhyen lags graṅ |]

VERSO.

l. 1. (pra) – dapratibho nāma buddhastavas – – – – – – –
. yo (ā)cāryam(ā)tṛ. . . . . .

l. 2. – – ⁀ ε ‖ . . . . . .

«Le corps de forme et le corps d'idéal [ont été faits] exclusivement pour l'avantage d'autrui; [te parlant ainsi, tu as montré le nirvâṇa à ce monde heureux de croire].

Donc, ayant remis le corps d'idéal tout entier aux meilleurs [des fils, tu as divisé] le corps de forme comme des grains de sésame, [et tu es entré dans le Parinirvâṇa].

[O séjour! ô règle!] ô vertus! [ô corps!] dans les dharmas du Bouddha [il n'y a rien qui ne soit une grande merveille].

[Bienfaisante à la fois et charmante à voir, ton activité de corps et de voix s'est éteinte], et pourtant vois l'égarement [intolérable] qui agit en ennemi contre toi!

[Océan des mérites, dépôt des joyaux, mine des vertus, total des dharmas!] toutes les créatures qui t'adorent, hommage soit à elles!

Inépuisables [sont tes vertus, ô protecteur! et moi, ma capacité est épuisée, épuisée ma prière. Aussi la terreur me prend pour ainsi dire à la gorge.

[L'essence de ton être] sans mesure, inconcevable, inexplicable, innombrable, [n'est à connaître que par ton essence].»

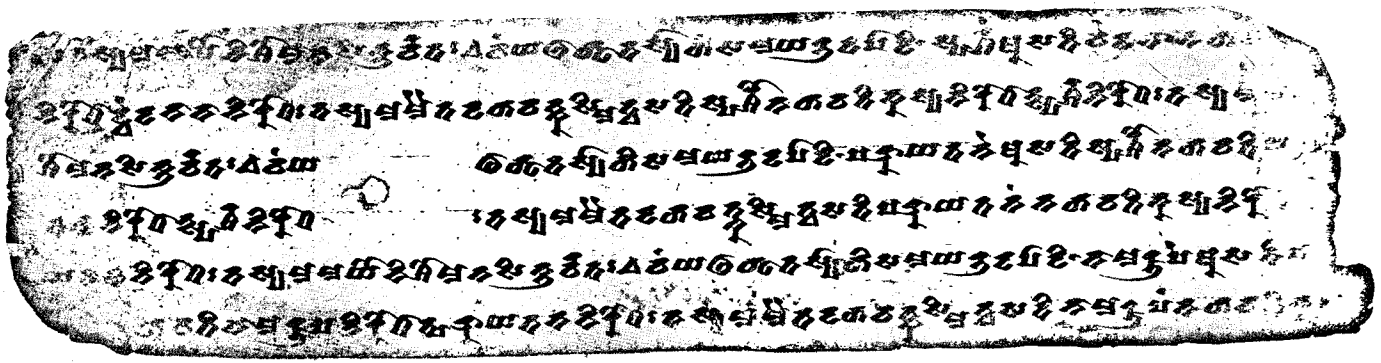
La version chinoise et la version tibétaine ont encore à la suite deux vers, d'un mètre plus long, où le poète s'excuse à

nouveau de son insuffisance et souhaite de reporter sur les créatures les mérites qu'il a pu acquérir. La place manque pour ces deux vers sur le feuillet *x;* la fin de la ligne 6 du recto était occupée par le second hémistiche du vers qui commence par *aprameyam...*; tout au plus restait-il encore l'espace de quatre akṣaras, et la ligne 1 du verso paraît bien énoncer le colophon. Cependant il n'est pas impossible que ces débris assez obscurs appartiennent en fait à la dernière stance. La stance tibétaine porte :

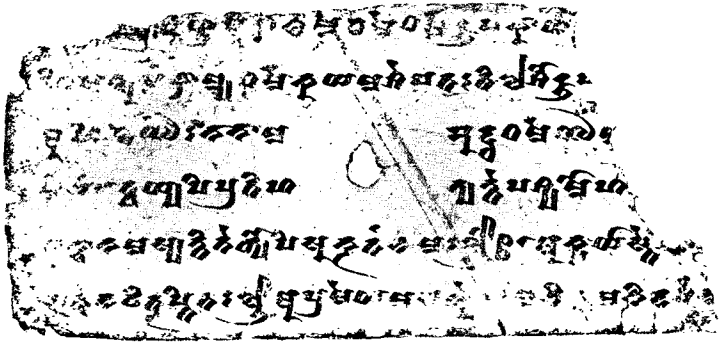
bdag gis thub la dad pas spobs skyes pa'i |
dge ba'i las 'di'i 'bras bu 'khruṅs pa yis |
ñan rtog rluṅ dmar 'chubs bas dkrugs pa yi |
'gro ba'i sems ni rnal du gnas par çog ||

« Grâce aux fruits à naître de cet acte de bien qui produit l'assurance par ma foi dans le muni, puissent les créatures du monde, agitées par les tempêtes des mauvaises pensées, demeurer en paix ! »

Le mot *spobs* traduit régulièrement le sanscrit *pratibhâna* qui désigne le brillant de la pensée et de la parole; *pratibhâ* est un synonyme régulier de *pratibhâna*. En outre, les trois akṣaras qui précèdent °*pratibho* semblent donner la lecture *prasâda;* c'est le mot que les Tibétains rendent régulièrement par *dad pa*. Ainsi *dad pa spobs* coïnciderait avec °*prasâdapratibho*. Quoi qu'il en soit au reste de cette dernière ligne, il est établi que le feuillet *x* nous rend les premiers fragments connus de l'Hymne en 150 stances, dans son texte original.



2



FEUILLETS DE TOUEN-HOUANG.
(1/2 de l'original.)

1. Nidâna-sûtra, feuillet *s* v°.

2. Hymne de Mâtṛceṭa, feuillet *x* r°.

first Edition!

BUDDHIST AND CHRISTIAN GOSPELS

EDMUNDS

Buddhist Printing

Vol 6

G. K. NARULA

BUDDHIST AND CHRISTIAN GOSPELS

now first compared from the originals:
being Gospel Parallels from Pâli Texts, reprinted
with additions.

By ALBERT J. EDMUNDS

translator of the Marvellous Birth of the Buddhas,
Hymns of the Faith (*Dhammapada*),
The Buddhist Book of Genesis, etc.

Copyright.

PHILADELPHIA: 1902.

ORIENTALISTS are aware that a series of translations entitled *Gospel Parallels from Pâli Texts* appeared in *The Open Court* of Chicago in 1900 and 1901, following upon the translation of the Canonical Buddist Nativity legend, which appeared in 1898. These Parallels have aroused the interest of New Testament scholars, like Rendel Harris and Caspar Gregory, and it is proposed to reprint them, with additions and historical introduction, in book form.

An excellent bibliography of former attempts to compare Christianity and Buddhism will be found in *The Dhamma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus, the Christ,* by Charles Francis Aiken, (Boston, 1900, p. 339). From this it appears that one of the first to institute such comparison was the well-known German New Testament scholar, Hilgenfeld, in 1867. The first systematic treatise by an English scholar was *Christianity and Buddhism Compared,* by Robert Spence Hardy (Colombo, 1874); while the standard works upon the whole subject are two in German by Rudolph Seydel, in 1882 and 1884.

It is believed, however, that our present work is the first comparison made from the Pâli texts themselves. Even Spence Hardy did not know Pâli, but Singhalese, and relied upon medieval Ceylon treatises, in which text and commentary are confused. He made some use, however, of a portion of the Pâli Canon which was translated to him by an ex-monk in Ceylon. But Seydel had to rely upon the small fraction of the Canon which had been translated in his time. His son, P. M. Seydel, edited a posthumous work of his father's in 1897; but it still represented the learning of the Eighties. Moreover the Seydels include translations from the Chinese and other post-Christian Buddhist versions alongside of the pre-Christian Pâli. Our present work is the first attempt to compare the Buddhist Pâli with the Christian Greek. Many of our translations in *The Open Court* appeared there for the first time in English, especially from the Enun-

ciations, the Logia Book, and the Middling and Numerical Collections (*Udânam*, *Itivuttakam*, *Majjhima-Nikâyo*, and *Anguttara-Nikâyo*).

Our book will cover some three hundred pages, and as publication may be delayed, the student is presented with the following outline.

ABBREVIATIONS.

S. B. E. Sacred Books of the East. Edited by F. Max Müller. 49 vols. Oxford, 1879–190–. [Vol. X contains the *Dhammapada* Hymns and the Primitive Dialogues (*Sutta-Nipâto*), quoted here from second edition, 1898. Vol. XI, Dialogues Nos. 13, 16 and 17 of the Long Collection; Nos. 2, 6 and 16 of the Middling Collection, together with Buddha's First Sermon. Vols. XIII, XVII and XX contain the Major and Minor Sections of Discipline. All other Buddhist translations in the **S. B. E.** are of later age.]

Dialogues. Dialogues of the Buddha. Translated by T. W. Rhys Davids. London, 1899. [Long Collection, Nos. 1–13.]

Neumann. Die Reden Gotamo Buddho's, aus der Mittleren Sammlung, Majjhima-nikâyo, des Pâli-Kanons, zum ersten Mal uebersetzt. Von Karl E. Neumann. Leipzig, 1896–190–. [The Middling Collection in German.]

Warren. Buddhism in Translations. By Henry Clarke Warren. Harvard University, 1896. [Contains parts of Long Collection, Nos. 11, 15 and 22; Middling Collection, Nos. 26, 63 and 72; and much from other parts of the Pâli Canon and Commentaries.]

Grimblot. Sept Suttas Pâlis. Par P. Grimblot. Paris, 1876. [Long Collection, Nos. 1, 2, 10, 15, 20, 31, 32, in Pâli; with translations, mostly in English by Gogerly.]

Oldenberg. Buddha: his Life, his Doctrine, his Order. By Hermann Oldenberg. Translated by William Hoey. London, 1882.

Windisch. Mara und Buddha. Von Ernst Windisch. Leipzig, 1895.

Open Court. Gospel Parallels from Pâli Texts. Translated from the originals, by Albert J. Edmunds. Chicago: February, April, June and October, 1900; January and July, 1901. See also August and November, 1898; June, 1899. [The whole of Middling Collection, Nos. 86 and 123 are among these, except stanzas at the end of 86. In *The Buddhist*, July, 1901 (Colombo, Ceylon) No. 86 is translated from a Singhalese gloss.]

BUDDHIST AND CHRISTIAN GOSPELS:

being Gospel Parallels from Pâli Texts.

Translated, with an Historical Introduction, by Albert J. Edmunds.

OUTLINE.

Preface.

Historical Introduction.

(*a*) Antiquity of the Pâli texts.

(*b*) Place of the Nativity Suttas in the Canon.

(*c*) The Christian Infancy Sections. (Ignatius, the first to quote birth-legend, agrees not with Matthew, but with an apocryphal story translated from Syriac by Wright in Journal of Sacred Literature: London, October, 1866).

(*d*) On the possibility of a connection between Buddhism and the New Testament. (Alexander's plan for intercourse between Europe and Asia—Review of Intercourse—Acts of Thomas—Græco-Pâli Coins—Hindû folk-tales in Talmud—Seres—Descriptions of Buddhist civilization in Strabo XV. i. 34; Clem. Recog. VIII. 48 and IX. 19; Eusebius, Ev. Præp. VI. 10; Fâ Hien, 16; Pliny, Nat. Hist. VI. 24; Emerson Tennent's *Ceylon*—Four books of Terebinthus—

Seres of Parthia in Hippolytus, IX. 8—Long Collection, No. 1 compared with Basilides in Hippol. VII. 14—Asoko's Mission—Pantænus and Clem. Alex.—Luke.)

PART I.

INFANCY LEGENDS.

1. Supernatural Birth.

Luke i. 35. Middling Collection, No. 38. Translated by Edmunds: Open Court, Feb., 1900; German by Neumann. Quoted in The Questions of King Milindo, p. 123 of the Pâli, but omitted in the translation (Sacred Books of the East, Vol. XXXV.)

2. The Nativity.

Middling Collection, No. 123. Translated by Edmunds: Open Court, August, 1898; corrected in November, 1898, with comments in June, 1899. The same, translated from the recension of the Long Collection, Dialogue 14, published in separate form: Philadelphia, McVey, 1899.

3. Angelic Heralds and the Prophecy of an Aged Saint.

Luke ii. 8–40. Primitive Dialogues, 679–700. Translated by Fausböll in S. B. E., Vol. X, part 2, p. 123. New translation in MS.

PART II.

INITIATION AND COMMENCEMENT.

4. Fasting and Angelic Ministration.

Matthew iv. 2 and 11: Luke iv. 2: Mark i. 13. Middling Collection, No. 36. German by Neumann. English in MS.

5. Illumination.

Mark i. 9–11 (Westcott and Hort): Luke iii. 22 (Codex D): Justin Martyr, Trypho 88. Middling Collection, Nos. 36 and 26. German by Neumann. No. 26, English by Warren, p. 338.

6. Temptations of Empire and Power to Transmute Matter.

Luke iv. 3–8. Book of Temptations, Chapter on Dominion. Abridged by Oldenberg, p. 312. Windisch translates the whole of the Book of Temptations (*Mâra Samyutta*), pp. 87–124. Present passage, p. 107.

7. Messianic Prophecy: Art Thou the Coming One?

Luke vii. 16–19. Long Collection, No. 3. Trans. by Rhys Davids: Dialogues, p. 109.

8. Looking for the Messiah.

Luke x. 23, 24: Matth. xiii. 16, 17. Major Section on Discipline, I. 22. Trans. in S. B. E. XIII, p. 140. Middling Collection, No. 130. Translated in The Buddhist, Colombo, Ceylon, Vol. 7; and from parallel passage in Numerical Collection, by Warren, p. 258.

PART III.

MINISTRY AND ETHICS.

9. The Logia.

Article on Itivuttaka, by Edmunds: Open Court, January, 1901.

10. The Golden Rule.

Luke vi. 31. Hymns of the Faith, 129 and 130. Translated by Max Müller: S. B. E., Vol. X, p. 36. Primitive Dialogues 148–150: S. B. E. X, part 2, p. 25.

11. Love Your Enemies.

Luke vi. 27, 28. Hymns 3–5 and 223: S. B. E. X, pp. 4 and 59. Cf. Birth-Story 151.

12. Treasure in Heaven.

Matthew vi. 19, 20: Luke xii. 21 and 33. Treasure Chapter in the Short Recital. Translated by Rhys Davids: Buddhism, p. 127.

13. Ravening Within.

Matthew vii. 15; Luke xi. 39. Hymns of the Faith, 394: S B. E. X, p. 91.

14. Missionary Charge.

Mark vi. 7–13; Matthew xxviii. 19, 20; Luke x. 1. Major Section on Discipline I. 10, 11. Translated in S. B. E. XIII, p. 112, and Open Court, April, 1900.

15. Baptism.

Matthew iii. 14; John iv. 2. Long Collection, No. 16 (Book of the Great Decease): S. B. E. XI, p. 109.

16. Discourse on Defilement.

Mark vii. 15. Primitive Dialogues II. 2. Translated in S. B. E. X, part 2, p. 39.

17. Ten Commandments.

Mark x. 19. Short Recital. Translated by Warren, p. 397.

18. Faith and Works.

James ii. 14; 24; 26. Logia Book 32, 33. Translation in MS.

19. Power of Confession.

1 John i. 9; Romans x. 10. Long Collection, No. 2. Translated by Rhys Davids: Dialogues, p. 94.

20. Castes Lost in the Lord.

Galatians iii. 28; Mark iii. 34, 35; John xv. 14, 15. Enunciations v. 5; same text in Minor Section on Discipline ix. 1. Translated in S. B. E. XX, p. 304, and Open Court, June, 1900. Also in Strong's Udâna.

21. Eating with Sinners. The Magdalene.

Mark ii. 16; Luke vii. 37–39; viii. 1, 2; Matthew xxi. 31, 32. Major Section on Discipline VI. 30. (S. B. E. XVII, p. 105.) Repeated in Long Collection, No. 16: S. B. E. XI, p. 30.

22. The Master Reproached for Generous Fare.

Matthew xi. 19. Middling Collection, No. 26. Translated by Warren, p. 343. Repeated in Discipline (S. B. E. XIII, p. 92).

23. Conversion of a Leper; Disciples Ask Why He Was Born So.

Matthew xi. 5; John ix. 2. Enunciations v. 3. Translated by D. M. Strong: The Udâna: London, 1902.

24. Serving the Sick, Serving the Lord.

Matthew xxv. 44, 45. Major Section on Discipline VIII. 26: S. B. E. XVII, p. 240.

25. Penitent Thief; New Birth and Forgiveness of Sins.

Luke xxiii. 39–43; John iii. 5; Mark ii. 5. Cf. also Eusebius, H. E. III. 23. Translated from the Pâli in *The Open Court*, October, 1900; *The Buddhist*, July, 1901 (from the Singhalese). German by Neumann, Vol 2.

26. Disciples Repelled by Deep Doctrine.

John vi. 66. Numerical Collection VII. 68. Translation in MS.

27. Triumphal Entry into the Capital; with Pæan.

Luke xix. 37, 38. Major Section on Discipline I. 22. (S. B. E. XIII, p. 141.)

28. Psychical Powers.

Mark-Appendix (*i. e.*, XVI. 17, 18.) Numerical Collection III. 60. Translated in Open Court, June, 1900. Parallel passages in Long Collection, No. 11; Middling Collection, No. 6. Both translated by Rhys Davids: Dialogues, p. 277, and S. B. E. XI, p. 214.

29. Further Psychical Powers.

Luke x. 19; Mark-Appendix (as above). Numerical Collection XI. 16. Translated in Open Court, June, 1900. Quoted in Questions of Milindo (S. B. E. XXXV, p. 279.) Cf. Birth-Story 169.

30. Power Over Serpents.

Luke x. 19 (as above). Minor Section on Discipline V. 6. (S. B. E. XX, p. 75.) Translated in Open Court, June, 1900. Cf. Birth-Story 203.

31. Faith to Remove Mountains.

Matthew xvii. 20, 21. Numerical Collection VI. 24. Translated in Open Court, April, 1900.

32. Healing the Sick.

Matthew viii. 16; John xv. 3. Classified Collection XLVI. 14–16. Translated by Edmunds in *Freedom:* December 27, 1899. XLVI. 14 translated by Feer from the Tibetan: Fragments extraits du Kandjour: Paris, 1883, p. 150.

33. Spiritual Origin of Disease.

Mark ii. 5; John v. 14. Classified Collection XXXV. 74. Translated by Edmunds in *Freedom:* January 24, 1900.

34. Display of Psychical Power Forbidden.

Mark viii. 11, 12. Minor Section on Discipline V. 8. (S. B. E. XX, p. 81.) Open Court, June, 1900.

35. Saving Power of Belief.

Mark ix. 23. Numerical Collection I, 17. Open Court, January, 1901.

36. Spiritual Birth and Spiritual Sacrifice.

John i, 12, 13; iii. 5–7; Rom. viii. 17; 1 Cor. iv. 15; Gal. iv. 19; Philemon 10. Matthew ix. 13; xii. 7; Heb. ix. 23. Logia Book 100. Translation in MS.

PART IV.

THE LORD.

37. The Saviour is Unique.

John i. 14 and 18; Heb. ix. 26. Numerical Collection I. 15. Translated in Open Court, Feb. 1900, and in substance by Oldenberg, p. 328. Cf. Long Collection, No. 28; Middling Collection, No. 115.

38. Light of the World.

John viii. 12; ix. 5–7. Long Collection, No. 16 (Book of the Great Decease). Translated in S. B. E. XI, p. 89.

39. King, Redeemer and Conqueror of the Devil.

John xviii. 37; Mark x. 45; John xii. 31. Middling Collection, No. 92. Repeated in Primitive Dialogues, and translated in S. B. E. X, part 2, page 101.

40. Lion of His Race.

Rev. v. 5. Numerical Collection V. 99. Translation in MS.

41. The Master Remembers a Pre-existent State.

John xvii. 5. Logia-Book 22. Translated in Open Court, April, 1900.

42. The Master Knows God and His Kingdom.

John vi. 46; vii. 29; viii. 42 and 55. Long Collection, No. 13. Translated in Open Court, April, 1900; S. B. E. XI, p. 186, and Dialogues, p. 315.

43. The Christ Remains [on Earth] for the Æon.

John xii. 34. Enunciations VI. 1, and Long Collection, No. 16. Translated in S. B. E. XI, p. 40. See also Strong's Udâna. Parallel first pointed out in Open Court, February, 1900. This parallel is very important, (1) because quoted in the New Testament from an unknown source; (2) because verbal: ὁ χριστος μενει εἰς τον αἰωνα=*Tathâgato kappam tiṭṭheyya.*

44. Christophany: He Who Sees the Truth Sees the Lord.

John xiv. 6 and 9; 18–21. Logia-Book 92. Translated in Open Court, Feb., 1900. Partly translated by Minayeff: Recherches sur le Bouddhisme: Paris, 1894, p. 218. Another passage: Primitive Dialogues, 1139–1144. Trans. in S. B. E. X, part 2, p. 212.

45. Saving Faith in the Lord.

Luke xxiii. 42, 43; John xi. 26. Middling Collection, No. 22. Trans. in Open Court, Feb., 1900. Cf. Copleston: Buddhism, 1892, p. 30. Another passage: Numerical Collection X. 64. Translation in MS.

46. The Lord Saves from Hell.

John iii. 16, 17; Jude 23. Long Collection, No. 12. Translated in Open Court: June, 1900. Also Dialogues of

the Buddha. Another passage: Long Collection, No. 20. Trans. by Gogerly, ap. Grimblot, p. 290.

47. His Power Over Evil Spirits and Association with Angels.

Mark iii. 11; Matthew xxvi. 53; John i. 51. Enunciations i. 7. Translated in Open Court, April, 1900.

48. In the World, but not of the World.

John xvii. 14–16. Classified Collection XXII. 94. Translation in MS.

49. Anti-Docetic: The Lord was a Real Man.

1 John iv. 2, 3. Account of Opinions XVIII. 1. Translation in MS.

PART V.

CLOSING SCENES; FUTURE OF THE CHURCH; ESCHATOLOGY.

50. Transfiguration.

Mark ix. 2–8. Long Collection, No. 16. Trans. in S. B. E. XI, p. 80; Open Court, April, 1900.

51. Last Look at Old Scenes.

Mark xi. 11. Long Collection, No. 16. Trans. in S. B. E. XI, p. 64.

52. Apostolic Succession.

Matthew xvi. 17–19 (which probably stood originally in the lost Mark-ending). Middling Collection, No. 111: Numerical Collection I. 13; V, 132; also Primitive Dialogues 557. Translated in Open Court, January, 1901.

53. Holy Scripture.

Matthew v. 18; Mark xiii. 31; 1 Tim. vi. 3, 4. Numerical Collection II. 2. Translation in MS.

54. Spread of the Gospel.

Mark xiii. 10: Matthew xxiv. 14. Long Collection, No. 16. Trans. in S. B. E. XI, p. 53.

55. Decline of the Faith.

Matthew xxiv. 11, 12; Luke xviii. 8. Numerical Collection V. 79. Translation in MS. Minor Section on Discipline, X. 1. Trans. in S. B. E. XX. p. 325.

56. End of the World.

Mark xiii. 31; 2 Peter iii. 10; Rev. xxi. 1. Numerical Collection VII. 62. Translated in Open Court, July, 1901.

57. Former Religions eclipsed by the Religion of Love.

Matthew v. 17, 18; 43, 44. Numerical Collection VII. 62. Translated in Open Court, July, 1901.

58. Great Restoration.

Matthew xix. 28; Luke xxi, 27, 28; Acts iii. 19–21. Long Collection, No. 1. Translated by Gogerly in 1846, ap. Grimblot, and by Rhys Davids: Dialogues, p. 30.

59. Second Coming.

Mark xiv. 61, 62; John xiv. 26; Rev. xx. 6. Long Collection, No. 26. Translated in Open Court, June, 1900. Alluded to by Oldenberg, p. 142.

60. Earthquake at the Master's Death.

Matthew xxvii. 51–53. Long Collection, No. 16. Translated in S. B. E XI, p. 116.

61. The Master ascends beyond human ken, but is present with the Disciples

John xiv. 19; xvi, 16; Matthew xxviii. 20. Long Collection, No. 1. Translated by Gogerly in 1846, ap. Grimblot, p. 111, and by Rhys Davids, Dialogues, p. 54. Long Collection, No. 16: S. B. E. XI, 112.

62. Ascension.

Acts i. 9. Enunciations viii. 9. First translated in Open Court, Feb., 1900; now again by D. M. Strong: Udâna.

63. Gospel preached in the Spiritual World.

Matthew xxviii. 18; 1 Peter, iii. 19, 20; iv. 6. Numerical Collection IV. 33. Translation in MS.

64. Angels worship the Lord and are saved by Him.

Heb. i. 6; Rev. v. 8–14; 1 Peter i. 12; iii. 22; Matthew xxvii. 52, 53; Eph. iii. 8–12 (specially translated). Long Collection, No. 4. Trans. by Rhys Davids: Dialogues, p. 149. Long Collection, No. 20. Translated by Gogerly, ap. Grimblot, p. 289. Long Collection, Nos. 18 and 19; Numerical Collection VI. 34. Translation in MS.

65. The Prince of this World.

John xii. 31; xiv. 30, 31. Book of Temptations, Husbandman Chapter. Translated into German by Windisch, p. 104.

66. Psychical Body.

1 Cor. xv. 44. Long Collection, No. 2. Translated in Dialogues of the Buddha, p. 87.

67. After Death the Judgment.

Matthew v. 25, 26; Mark ix. 47, 48; Luke xvi, 22, 23; 2 Cor. v. 10; Heb. ix. 27. Middling Collection, No. 130. Partly translated from parallel text in Numerical Collection by Warren, p. 255.

68. Few that are saved.

Matthew vii. 13, 14: Luke xiii. 23, 24. Numerical Collection I. 19. Trans. in Open Court, Feb., 1900.

69. Beloved Disciple reaches Heaven here.

John Appendix (xxi. 22). Cf. Mark ix. 1. Numerical Collection III. 80. Trans. in Open Court, April, 1900.

70. Fate of the Traitor.

Mark xiv. 21; Matthew xxvii. 5; Acts i. 18. Major Section on Discipline, vii. 4. Translated in S. B. E. XX, p. 259.

71. An Eternal Sin.

Mark iii. 29. Minor Section on Discipline vii. 3. Translated in S. B. E. XX, p. 254, but parallel first pointed out in Open Court, April, 1900. This parallel is a verbal one: *αἰωνιον ἁμαρτημα=kappatthikam kibbisam.*

72. Universal Salvation.

Mark x. 25–27; 1 Cor. xv. 24–26; 28. Long Collection, No. 16: S. B. E. XI. p. 62.

73. Joy in Heaven over Goodness on Earth.

Luke xv. 7. Numerical Collection III. 36. Translation in MS.

74. Salvation by the Church.

Acts ii. 47. Classified Collection XL. 10. Translation in MS.

APPENDIX.

UNCANONICAL PARALLELS.

Money found in fishes.—Wheel of Life.—Woman at the Well.—The Wandering Jew.—Disciple Walking on the Water.—God shall be all in all.

EMENDATIONS.

29. *The Saint Superior to Harm.*

36. *For "Birth" read "Sonship."*

G. K. Nariman;
from the author
May, 1911

BUDDHIST TEXTS IN JOHN

EDMUNDS

สุตฺตนฺตปิฏเก ทีฆนิกาโย.

๒.—มหาวคฺโค.

นโม ตสฺส ภควโต อรหโต สมฺมาสมฺพุทฺธสฺส.

มหาปทานสุตฺตํ ปฐมํ.

เอวมฺเม สุตํ. เอกํ สมยํ ภควา สาวตฺถิยํ วิหรติ เชตวเน อนาถปิณฺฑิกสฺสาราเม กเรริกุฏิกายํ. อถ โข สมฺพหุลานํ ภิกฺขูนํ ปจฺฉาภตฺตํ ปิณฺฑปาตปฏิกฺกนฺตานํ กเรริมณฺฑลมาเฬ สนฺนิสินฺนานํ สนฺนิปติตานํ ปุพฺเพนิวาสปฏิสํยุตฺตา ธมฺมี กถา อุทปาทิ "อิติปิ ปุพฺเพนิวาโส, อิติปิ ปุพฺเพนิวาโสติ. อสฺโสสิ โข ภควา ทิพฺพาย โสตธาตุยา วิสุทฺธาย อติกฺกนฺตมานุสิกาย เตสํ ภิกฺขูนํ อิมํ กถาสลฺลาปํ. อถ โข ภควา อุฏฺฐายาสนา เยน กเรริมณฺฑลมาโฬ เตนุปสงฺกมิ, อุปสงฺกมิตฺวา

Specimen page of the King of Siam's edition of the Buddhist Scriptures in Pāli. (Bangkok, 1894, 39 vols., octavo.) Photographed by Julius F. Sachse, 1899, and reduced from octavo size.

Buddhist Texts Quoted as Scripture

BY THE

GOSPEL OF JOHN:

a discovery in the lower criticism

(*John VII. 38 ; XII. 34.*)

By ALBERT J. EDMUNDS,
Author of Buddhist and Christian Gospels.

PHILADELPHIA:
MAURICE BRIX, 129 South Fifteenth Street, and A. J. EDMUNDS,
241 West Duval Street.
1906.

7 x f 51

Copyright
1906
by Albert J. Edmunds.

Dedicated to my friend MAURICE BRIX.

PREFACE.

Since the manuscript of *Buddhist and Christian Gospels* was despatched to Japan in September, 1904, I have continued to find parallels between the two great religions. A remarkable one, discovered this spring in a Buddhist book newly published by the London Pāli Text Society, has called forth the present essay. For fuller information my readers must refer to the Tōkyō book.

Our somewhat provincial education has not yet made us realize that, at the time of Christ, India was one of the four great Powers of the earth. The other three were China, Rome and Parthia. But India was the greatest intellectually, and her then most popular religion, Buddhism, was the dominant spiritual force upon the continent of Asia.

It is to be regretted that so few theologians and even Orientalists are acquainted with Pāli literature Our culture has too long been bounded by the River Euphrates, and the central fact of the world's religious history has not yet taken its place in the historical imagination of Europe and America. That central fact is this :—The two greatest missionary religions, each emanating from a wonderful personality, started from the Holy Land of antiquity,* and proceeded in opposite directions around the

*The region between the Ganges and the Nile. See Buddhist and Christian Gospels, Historical Introduction.

world. Each went as far as it could go until it reached the Pacific Ocean ; and now, in Japan and the United States, these two great world-faiths are facing each other. Henceforth the Pacific Ocean, instead of the Mediterranean Sea, must be the centre of our culture ; and the two religions, instead of being enemies, must be friends.

241 West Duval Street,
Germantown :
May 30—July 4, 1906.

BUDDHIST TEXTS QUOTED AS SCRIPTURE
BY THE GOSPEL OF JOHN.

It is well known, that there are, in the New Testament, quotations from other literatures than the Hebrew and the books of its Canon, as when Paul quotes the Greek poet Aratus (1) and Jude the apocryphal book of Enoch. (2)

In the Gospel of Mark there is a quotation, as if from Scripture, which does not occur in the Old Testament, but which Rendel Harris discovered in a midrash on Genesis ascribed to Philo. (3) It evidently emanates from some early commentary or apocryphal work known to the Evangelist.

MARK IX. 13.

I say unto you, that Elijah is come, and they have also done unto him whatsoever they listed, *even as it is written of him.*

Nowhere does the Old Testament foretell that the second Elijah will be persecuted. The quotation is therefore apocryphal or extra-Judaic.

(1) Acts XVII. 28.

(2) Jude 14 and 15.

(3) Philonis Judæi Alexandrini libri Antiquitatum, Quæstionum et Solutionum in Genesin. Basileæ, 1527, folio.

Scholars have long been accustomed to such quotations, and are not astonished thereat when they spring from the literature that surrounded the Judæans. But modern research has made it clear that a wider range of influence affected the composition of the New Testament than the books of the Hebrews, the Greeks and the Romans. Heretofore, these have been our three classic nations, and their common lake, the Mediterranean, has been our central sea; but since the acquisition of India by the English in 1757, and especially since that of the Philippines by ourselves, the sacred books of Asia have widened our horizon. The Pacific Ocean is now our central sea, and to our classical peoples we have added several more, with India first and foremost. We have found that India was the home of the ancient fable, the mother of Æsop and of the Arabian Nights. A folk-lorist has traced Indian fables in the Jewish Talmud, one of which can be dated at A. D. 118. (4)

Three stories in the Christian Apocryphal Gospels are also found in that great Buddhist apocryphal gospel, the *Lalita Vistara*, (5) which contains a

(4) See Æsop's Fables. Edited by Joseph Jacobs. London, 1889.

(5) These stories are: the obeisance of idols to the Divine Child in a temple; his supernatural knowledge of the alphabet; and his being lost by his parents and found engaged in religious activity. These parallels will all be fully treated in my next edition of Buddhist and Christian Gospels. My attention has been directed to them by the works of Pfleiderer and Van Eysinga.

poetical account of Buddha's early life, and was translated into Chinese in the seventh century, while a legendary life of Buddha, closely akin, was translated in the sixties of the first century.

It has also been discovered that the life of Buddha was translated into the language of Persia quite early in our era, and worked up into a Christian romance called *Barlaam and Joasaph.* This ancient church novel was popular all over Europe throughout the middle ages, from Greece to Iceland, while so late as the eighteenth century a Jesuit bearing the historic name of Borgia translated it into the Tagalog of the Philippine Islands! The name Joasaph or Josaphat (for it is written both ways) has been proven to be a corruption of the Sanskrit Bodhisattva, a title of the youthful Buddha; and the Indian saint, under this disguise, was canonized by both Greek and Roman Churches. On the twenty-sixth of August in the Eastern communion and on the twenty-seventh of November in the Western, we have the singular spectacle of Catholic priests commemorating the Hindu thinker as a Christian saint.

Now it has been cogently argued by a European scholar (6) that if Christendom could thus borrow from Buddhism in the sixth century, it could do the same in the first, for the same channels of intercourse were open. Indeed at the time of Christ this intercourse was at its height, for the geographer

(6) Van Eysinga, in his work on Hindu Influence upon the Gospels. 1901 and 1904.

Strabo, who was writing in the twenties of the first century, when the youthful Jesus was a carpenter in Galilee, saw one hundred and twenty ships prepared to sail from a Red Sea port to India.

If this be the case, we need not be astonished at the following Buddhist text embedded in the Gospel of John, that most mystic and recondite of the four, charged, as it is, with the philosophy of Ephesus and Alexandria, where the thought of all nations found a home.

MIRACULOUS WATER PROCEEDS FROM THE SAINT.

John VII. 38. He that believeth on me, as the Scripture hath said, out of his belly shall flow rivers of living water.

THE WAY TO SUPERNAL KNOWLEDGE

(*Patisambhidā-maggo*) *I. 53.*

What is the Tathāgato's knowledge of the twin miracle? In this case, the Tathāgato works a twin miracle unrivalled by disciples: from his upper body proceeds a flame of fire, *and from his lower body proceeds a torrent of water.* Again, from his lower body proceeds a flame of fire, and from his upper body a torrent of water.

Here the words of John, ποταμοι 'εκ της κοιλιας αυτου ρευσουσιν ὑδατος equate the Pāli *hetthimakâyato udaka-*

dhârâ pavattati, except for the tense and number, and the word "proceed" or "roll forth," instead of "flow," and "lower body" instead of "belly." (7) The addition of ζωντος in the Greek is the only word which can be ascribed to the Old Testament: "living water" occurs in several of the prophets. But the quotation as a whole is not there. Dean Alford, in his commentary, voices the despair of all the exegetes from the beginning, when he says: "We look in vain for such a text in the Old Testament, and an apocryphal or lost canonical book is out of the question." The learned dean interprets by making the body refer to the under part of the temple in an oracle of Ezekiel, wherein that mystic beholds rivers of living water preceeding from beneath the holy place. But no such far-fetched theory is needful any longer, now that we have found a Buddhist oracle almost verbally coincident.

In a book of Buddhist legends called *Avadânas* is one entitled *sûtra* instead of *avadâna*, thus aiming at canonical rank. (8) This is the *Prâtihârya Sûtra*, i. e. SACRED BOOK ABOUT MIRACLES. It is also embedded in the canonical Book of Discipline of a sect whose recension of the scriptures of Buddhism has been lost in the original Pāli or Sanskrit, but preserved in Chinese and Tibetan. This Book of Miracles relates that Buddha sent forth fire and water from his person, and produced other startling phenomena to confound unbelievers. All sects did not admit the story into the Canon, for in the Pāli Book of Discipline, transmitted by the school of

(7) See Appendix B.
(8) " " "

the Elders, at the very point in the text where the legend occurs in the Tibetan version, there is reported a miracle by a disciple which Buddha sternly forbade. However, albeit uncanonical according to the conservative Elders, the story is ancient and appears in Açvaghosha's first-century poem, (9) while it is evidently understood in the text above quoted from the *Way to Supernal Knowledge.* Moreover, it is ranked with the Canonical life-scenes in a Ceylon temple-sculpture of the second century before Christ. According to the Great Chronicle,

" The miracle under the mango-tree " (10)

was graven upon the Great Tope at Anurādhapura, together with the incidents that follow it in the Miracle Sūtra. These sculptures are buried or destroyed, but the extant remains at Bharahat and Sāñci prove that the whole legend of Buddha's early life was already highly developed at the time of Christ. (See Appendix.)

The Fourth Evangelist transfigures the passage, and converts the miraculous torrent of the magus into a spiritual river. The single adjective "living," with its prophetic associations, is enough to exalt the whole conception into a loftier sphere. At the same time we must remember that the Buddhists also found mystical meanings in their Scriptures, and produced their Philos and their Origens, as we shall some day realize more fully, when the vast literature preserved in Chinese is made known to Europe and America. Living water or immortal drink is also a Buddhist phrase, and in the Realist

(9) See Appendix B.
(10) " " "

Book of Discipline (Tibetan) it is applied to Nir vā*ṇ*a. The conception that lies behind the legend of the Twin Miracle is that of the microcosm: the saint is conceived as uniting in himself all nature, and hence in the water-meditation he is assimilated to water, and in the flame-meditation he passes away in fire.

Be it observed that, in the Pāli text, this miracle is "unrivalled by disciples," and indeed the summing up expressly says that Buddhas alone can perform it. But in the Book of Avadānas, which has Realist affinities, the Buddhist Daniel performs the Twin Miracle:

> From half of his body the water did rain;
> From half did the fire of a sacrifice blaze.

Moreover, in the Pāli texts themselves, Dabbo the Mallian emits fire from his fingers to light the monks to bed, and finally passes away in the flame-meditation, a veritable Buddhist Elijah.

Similarly in the Gospel, the believer can accomplish the water-miracle, though of course in a mystical sense, in accordance with the higher plane of the Fourth Evangelist. Moreover, the latter is probably quoting some Buddhist collection belonging to the Realist school, which predominated in Northwestern India, where the Greek empire adjoined. It is almost certain that such a collection had found its way westward in the *Yonaloko*, perhaps in Greek, perhaps in Syriac. The recent discovery of Manichæan Scriptures in Chinese

Turkestan has prepared us for anything in the way of ancient distribution of sacred literature.

Now, while one case of the mysterious Fourth Evangelist quoting a Buddhist text as Scripture would be remarkable, two such cases are significant, and almost certainly imply historical connection, *especially when taken together with the fact that other parts of the Gospels present verbal agreements with Pâli texts.* And there is one other case where the Gospel of John quotes a Buddhist oracle as Scripture. It was first pointed out in the Chicago *Open Court* for February, 1900. Indeed it was placed at the very outset of my first series of *Gospel Parallels from Pâli texts.* It has been reprinted in subsequent editions of that collection, and last appeared in the third edition of Buddhist and Christian Gospels (Tōkyō, 1905, p. 146.) It is here reprinted and amplified:—

THE CHRIST REMAINS [on earth] FOR THE ÆON.

John XII. 34. **The multitude therefore answered him, We have heard out of the law, that the Christ abideth forever** [εἰς τον αἰωνα, *for the æon.*]

Enunciations VI. I, and Long Collection, Dialogue 16 (*Book of the Great Decease.* Translated in Sacred Books of the East, Vol. XI, p. 40.)

Ānando, any one who has practised the four principles of psychical power, — developed them, made them active and practical, pursued

them, accumulated and striven to the height thereof,—can, if he so should wish, remain [on earth] for the æon or the rest of the æon.

Now, Ānando, the Tathāgato has practised and perfected these; and if he so should wish, *the Tathāgato could remain* [on earth] *for the æon* or the rest of the æon.

The words in italics agree with those in the Greek of John, except the mood and tense of the verb. Rendel Harris has pointed out to me that the tense of μενει is ambiguous, being either present or future. This is because the oldest manuscripts are without accents. Tathāgato is a religious title equivalent to Christ. Its exact meaning is still debated, but its analogy to Sugato is obvious, and Rhys Davids' translation of it as *Truth-winner* is probably as near the mark as we shall ever get.

As our text occurs also in the Sanskrit of the Book of Avadānas (which has an independent transmission) its antiquity is certain. Moreover, the Book of the Great Decease and that of Enunciations are two of the oldest in the Pāli, Enunciations being also one of the Nine Divisions of a lost arrangement of the Canon.

The ascription of the saying in John to "the multitude" shows it to have been a current belief at the time of Christ. It is not a New Testament doctrine, though the physical Second Coming has been assimilated to it. Commentators have been at a loss to identify the Old Testament passage

("out of the Law") which is supposed to be quoted. The Twentieth Century New Testament proposes the Aramaic version of Isaiah IX. 7 as the source. The learned August Wünsche, in his work on the Gospels and the Talmud, says that the source is unknown. Be that as it may, we have here a verbal Pāli parallel:—

ὁ Χριστος μενει εἰς τον αἰωνα = *Tathâgato kappa*m *ti*t*theyya.*

A kindred sentiment appears at the conclusion of Matthew:

Lo, I am with you alway, even unto the end of the æon.

If we could be sure that the Evangelist was copying this from the lost Mark-ending or from the Logia, we could pronounce it a first-century document and an utterance of the Lord; but we cannot, and most Matthæan additions to the Synoptical record are suspect. It is quite likely that these words were added to the First Gospel after the appearance of the Fourth, with its doctrine of the Paraclete. On the other hand, we can date the first translation of the corresponding Buddhist doctrine into Chinese at about A. D. 68, and this in a popular manual which presupposes the vast body of the Sūtras. (See note 18.)

Another verbal agreement between John and the Pāli texts (though not expressly quoted) is given in Buddhist and Christian Gospels, p. 138:—

I have overcome the world.

In the Johannine spirit is :—

He who sees the truth sees me.

(Op. cit. p. 150.)

The following Parallels are also Johannine :—

No. 29. Disciples repelled by deep doctrine.
" 42. The Saviour is unique.
" 44. The Light of the World.
" 45. I am a King.
" 47. The Master remembers a pre-existent state.
" 48. Knowing God and his Kingdom.
" 51. The Master can Renounce or prolong his Life.
" 58. In the World, but not of the World

Another noteworthy parallel, with some verbal agreements, is found in certain phrases of Luke's angelic Birth-Hymn, as was pointed out in my pamphlet of 1905. (11)

Luke II. 8-14.

And there were shepherds in the same country abiding in the field, and keeping watch by night over their flock. And an *angel* of the Lord stood by them, and the glory of the Lord shone round about them: and they were sore afraid. And the angel said unto them, Be not afraid; for behold, I bring you good tidings of

(11) *Can the Pâli Pitakas aid us in fixing the Text of the Gospels?* Philadelphia, 1905, 8 vo. pp. 8.

great joy which shall be to all the people: for *there is born* to you this day *in the city of* David a Saviour, which is *Christ* the Lord. And this is the sign unto you: Ye shall find a babe wrapped in swaddling clothes, and lying in a manger. And suddenly there was with the angel a multitude of *the heavenly host praising* God, and saying,

Glory to God in the highest,
And on earth peace, divine favor among men.

Sutta Nipato, Mahavaggo, Nalaka-Suttam.

The heavenly hosts, rejoicing, delighted,
And Sakko the leader and *angels* white-stoled,
Seizing their robes, and *praising* exceedingly,
Did Asito the hermit see in noonday rest.

[He asks the angels why they rejoice, and they answer:]

The *Buddha-to-be*, the best and matchless Jewel,
Is born for weal and welfare in the world of men,
In the town of the Sakyas, in the region of Lumbini:
Therefore are we joyful and *exceeding glad.*

The parallel is further carried out in the narrative: the hermit, like the shepherds, goes to pay his reverence to the newborn Saviour.

Here the Greek ἐπι της γης ειρηνη, ἐν ἀνθρωποις εὐδοκια appears to be a reminiscence of the Pâli *manussaloke hitasukhatâya*, "for weal and welfare in the world of men," an oft-repeated phrase in the Pâli texts.

Another verbal parallel will be found in my Japanese book, at p. 213. I here reprint it, with slight changes, from the *Open Court*, where it first appeared, in April, 1900 :—

AN ÆON-LASTING SIN.

Mark III. 29. Whosoever shall blaspheme against the Holy Spirit hath never forgiveness, but is guilty of an æon-lasting sin.

Cullavaggo VII. 3. (Translated in S. B. E. XX. p. 254.)

Is it true, Devadatto, as they say, that thou goest about to stir up schism in the Order and schism in our society?—It is true, Lord.—Enough, Devadatto. Let not schism in the Order be pleasing unto thee: serious, O Devadatto, is a schism in the Order. Whosoever, Devadatto, divides the Order when it is at peace gives birth to *an æon-lasting fault*, and for an æon he is tormented in hell. But whosoever, Devadatto, makes peace in the Order when it has been divided gives birth to the highest merit (literally, Brahmâ-merit), and for an æon he is happy in paradise.

The words αἰωνιου ἁμαρτημα in Mark III. 29, are the exact verbal equivalent of the Pâli *kappaṭṭhikam kibbisam*, or, as the Siam edition has it, *kappaṭṭhitikam*. Schism is the deadly sin of Buddhism, the other four of its deadly sins being rare deeds of violence—matricide, parricide, saint-murder and wounding a Buddha. The deadly sin of the New Testament is resistance to the Divine operation, while that of the Mazdeans is self-defilement. (S. B. E. IV., p. 101.) The Christian and Buddhist ones are of long retribution, but terminable, for an everlasting hell was not held by the Jews at the time of Christ, and is not implied in the Master's terms. Only the Mazdean uses the language of absolute despair; but if the universalism of the Bundahish be a true tradition from the lost Dâmdâd Nosk, then even this sin is finally forgiven.

Let it not be imagined that the writer has hastily formed the conclusion of a dependence of Christianity upon Buddhism, still less that he regards such dependence as more than occasional. At the very outset of my Indian studies (which began in 1880) I read Rhys Davids' introduction to the Book of the Great Decease (1881) wherein he denounces attempts to trace connection between the two religions. This made a lasting impression on me; and it was not until 1899, when Rendel Harris directed my attention to the Buddhist element in the Acts of Thomas, that the early deterrent of Rhys Davids began to weaken.

Deeper research has since convinced me, not

only of the possibility, but of the probability, of such a connection, albeit in a limited degree. It was during 1899 that I discovered the verbal parallel in John XII. 34. This excited my curiosity and, together with the phrase in Mark, discovered earlier, caused a more systematic search. The search was mostly original, for I made very little use of my predecessors. Indeed the Enunciations and the Logia Book, wherein the chief of my first discoveries were made, had not been translated, and the latter not even now.

In Buddhist and Christian Gospels, p. 49, are these words :—

"I would not, with Seydel, extend the Buddhist influence to the entire Christian Epic, but limit it to the Gospel of Luke, and perhaps John. Even in doing this much, I submit it only as an hypothesis."

In the next edition the last sentence will be cancelled, and the order of Luke and John reversed. The case for John is now stronger than that for Luke.

The Gospels of Luke and John are those which present the most literary finish and betray the widest acquaintance with ancient learning. The German theory of the Lucan authorship is this :— Luke was a follower of Paul, and kept a diary of their travels. This diary was used by the author of the Acts of the Apostles. The Acts is avowedly the second part of the Gospel by the same writer. (Acts I. 1, compared with Luke I. 1-4.) As Luke's diary was largely embedded in the Acts (the "WE Sections") his great name was ascribed to the two

books. This was a regular literary practice in those times. Tertullian, a Roman lawyer and one of the most learned of the early Christians, says that the works of disciples are accounted those of their masters. In other words, a book must be heralded by a great name. This principle is not unknown among ourselves. A few years ago a well-known Quaker antiquary wrote a History of Philadelphia, and the publishers ascribed it, on the title-page, to the then librarian of Congress.

It was the aim of the early Church to make each Gospel rest upon apostolic testimony. Mark was called the Gospel of Peter, because Mark was Peter's secretary; and there is no doubt that some scenes in that terse incomparable book are derived from the recollections of the great disciple. Matthew was the penman among the little band, and he, says Papias, compiled the Lord's Oracles or Utterances. True, his original collection has been interwoven, by a later editor, with the biography of Mark, plus certain later legends and minus much of the rugged humanity of the second Evangelist; but Matthew's name is given to the present highly composite production. John died at Ephesus, says a second-century tradition, and the Fourth Gospel emanated from the same metropolis. Doubtless the genius who wrote that divine drama was supplied with certain matter from the son of Zebedee. This would be enough to fasten the latter's name upon the book. Yet the book itself ends with an editorial postscript, as if by several hands:

We know that his testimony is true.

. Grotius long ago pointed out that the postscript chapter (John XXI.) must be by a later hand, because it implies the death of the beloved disciple. But the literary principles of antiquity permitted the whole work to pass under the name of the last surviving apostle, whose aged recollections had been the staff of the Evangelist. I am sometimes tempted to regard the Beloved Disciple (so conspicuously absent in the Synoptists) as a Christian imitation of Buddha's Ānando. Indeed it is remarkable that both these beloveds were assured by the Masters of attaining heaven here :—

JOHN APPENDIX (John XXI. 22.)

If I will that he tarry till I come, what is that to thee ? (Cf. Mark IX. 1.)

NUMERICAL COLLECTION III. 80.

Even in this life will Ānando enter Nirvana. (12)

Moreover, in the very Buddhist book, The Way to Supernal Knowledge, where the first parallel herein discussed occurs, is a chapter which is quite Johannine. It follows the chapter about the Twin Miracle, and is followed in turn by one about the Lord's omniscience. Mrs. Caroline Rhys Davids has already pointed out the Christian parallelism

(12) Buddhist and Christian Gospels, p. 211.

in this book, I. 54, (13) and I will here translate its most significant features:—

What is the Tathāgato's knowledge of the attainment of the Great Compassion? (14)

Great compassion for creatures descends into the Blessed Buddhas when they see, by many tokens, that the abodes of the world are on fire; that they are on the march, departed, fallen into an evil way. The unstable world is carried along; the world is defenceless, companionless, without goods, when all that is transient is forsaken. Incomplete, unsated is the world, the slave of Thirst; defenceless are the abodes of the world; without shelter, without refuge, without a right path; inflated, unsoothed is the world. The abodes of the world

(13) Journal of the Royal Asiatic Society, January, 1906.

(14) The Great Compassion means the Buddha's compassion as distinguished from a disciple's; for every good Buddhist practises the pity-meditation, wherein he projects his mind compassionately toward all creatures. The Great Compassion is a later development of Buddhism, and the Way to Supernal Knowledge is itself a book of the third stage of growth, and really belongs to Abhidhammo. The Island Chronicle says that its canonicity was disputed at the Second Council of the Order, in the fourth century B. C. It is, however, probably later than that. The famous document in the Island Chronicle appears to refer to a quarrel that occurred at the Council of Agnimitra (about 150 B. C.) It is out of place at the Council of Vesāli. (See Sacred Books of the East, Vol. XIX. p. xv.)

have thorns, *are pierced with many thorns, and none can draw them out but I;* flung into a cage of corruption, wrapt in the gloom of ignorance, and there is none can show it light but I. The abodes of the world, given over to ignorance, darkened, enveloped, become as tangled threads, covered with blotches, become as sedge and bulrushes, escape not from doom, perdition, destruction and transmigration..... When the Blessed Buddhas see all these things, the Great Compassion for creatures enters into them, and they say: I have crossed over, but the world has not; I am emancipated, but the world is not; I am subdued, but the world is unsubdued; *I am at peace, but the world is not at peace; comforted, but the world is not comforted;* extinguished, (15) while the world is not. And I who have crossed over, can help others to cross; emancipated, I can set them free; subdued, I can make them self-controlled; *at peace, I can give them peace; comforted, I can console them;* arrived at Nirvana, I can take them thereunto.

The Way to Supernal Knowledge, though not an early book of the Canon, is decidedly pre-Christian. The Abhidharma, wherewith it is a connecting link, was developed between the time of Asoko (and even earlier) and the Christian era. Taka-

(15) Or, *arrived at Nirvana*. Several noble texts in the Sūtras teach us that extinction of egoism is not extinction of the higher personality.

kusu's masterly article in the Journal of the Pâli Text Society for 1905 has made this clear. Some treatise on the Supernal Knowledges was part of the Canon of the Realists, (16) a different sect from that of the Elders who have transmitted to us the Pâli. According to the Realists this treatise existed at the First Council, while the Elders imply the same. We shall know the dates of these books a great deal more precisely when the voluminous Buddhist literature of China is translated. The scholars of Japan are already aroused to the importance of this work, and the names of Nanjio, Takakusu, Minakata, Anesaki and Suzuki will be held in grateful remembrance by students of Buddhism as pioneers in this great undertaking.

The Statement of Knowledges, in the *Way to Supernal Knowledge*, is the section which contains the passages on the miraculous water and the Great Compassion, and it places immediately after them a concluding chapter on the Omniscience of Buddha. This whole section is supported by an ancient table of contents, while succeeding sections are not. It is a curious coincidence that the very sûtra said by the fifth-century commentator to have converted the Greek empire was one on the Buddha's omniscience. (17) Though the Greek

(16) See Suzuki's translation, from the Chinese, of the contents of their Canon. (Monist, January, 1904, p. 275.) The Sanskrit term is Pratisa*m*vid.

(17) *The discourse in the Squirrel Park at Sâketa :* Numerical Collection IV. 24. This appears to be the only sermon in the Kâ*l*akârâmo in the Canon.

empire (*Yonaloko*) of the chroniclers meant Bactria, yet literature there current was liable to permeate the Hellenic world. According to the same chroniclers, the Way to Supernal Knowledge was in the Canon committed to writing in Ceylon in the first century B. C. It is not surprising, therefore, that it or a kindred document should be quoted by the Evangelist as writing or Scripture (γραφη).

In the sixties of the first century, when Paul was standing before Nero, Buddhism was being officially welcomed into China. During that memorable decade a Buddhist book (18) was compiled in Chinese and a temple built in its honor. This book was a popular manual long posterior to the sacred texts, which it presupposes. A legendary life of Buddha, akin to the Lalita Vistara, was also translated; and this too betrays an advanced stage of the Buddhist Holy Writ. The official commentaries of the Indo-Scythian Kanishka, which date from this age or very little later, also presuppose the Pitakas, including the Abhidharma.

The greatest gap in the history of Buddhism is the record of its westward career. Readers of

(18) The Sūtra of 42 Sections. Near the beginning we read: "Buddha said: The Arahat is able to fly through the air, change his appearance, *fix the years of his life*, shake heaven and earth." Here we have proof that the doctrine of John XII. 34 was brought into China from India in 67 A. D.

Since the printing of p. 15, my learned friend, Frank Normart, has told me that, in John XII. 34, the Armenian version (fourth century) reads: "The Christ has existed from eternity."

Darwin will remember that in the *Origin of Species* there is a remarkable chapter on the Imperfection of the Geological Record. Indeed it marks an epoch in the science of geology. In like manner the historian of Buddhism (when another century of translations and critiques makes possible his task) will have to write a chapter on the Imperfection of the Record. Two Buddhist countries—Cashmere and Ceylon—were the homes of two ancient sects, the Realists and the Elders; and these have left us recensions of the Canon and extensive commentaries. But from the greater part of India all traces of Buddhism, except ruins, have been swept away. Indeed the Canon and commentaries of Cashmere are preserved only in Chinese and Tibetan translations, with a mere fraction in Sanskrit. Still greater havoc has been wrought in Bactria and Persia, those buffer lands between Buddhadom and Christendom, where both religions contended for the mastery with Mazdeism, until the ruthless hand of Islâm buried all. Some literary relics of these realms are preserved in China and Tibet, and will one day be made known; but it is doubtful whether any connected chronicles, such as those of Ceylon, will be recovered. All records therefore of Greek or Syriac translations have disappeared. There went out a fire from the Korân which consumed them.

Even when translations themselves perish, we sometimes find the fact recorded that they were. This is true of the Greek version of the Avesta, of the Singhalese commentaries on the Pāli texts, and

of certain extinct Chinese translations of the life and words of Buddha. But if the Ceylon Chronicles had been lost, we should never have known the existence of the ancient Singhalese commentaries; and if Pliny had been lost, we should not have known that there ever was a Greek Avesta.

Thus we have to thank the Moslem for obliterating the traces of that lost version of the Sūtras which travelled westward. There is no need to postulate a complete version; but it is incredible that Greek Kings like Menander, (19) who inquired into Buddhism, should have been content to let the profound philosophy of Gotamo repose in an unknown tongue when curious Athenians were hungry for news of the celebrated thinkers. What happened when *Barlaam and Joasaph* was carried westward had happened before. Thus, we know from Epiphanius, that Mânî, in the third century, had access to Hindu books of magic. Mânî despatched his disciple Adda to the lands beyond the Euphrates, and in Chinese Turkestan we have now found the fruits of his mission. Moreover, about the year 100, a semi-Mazdean Buddhist book, composed in Parthia, was carried to Rome, and became the scripture of a Christian heresy.

If the apostle Thomas did actually visit Parthia, as Eusebius says, why should he not have brought back with him, on one of his journeys, an Indian book? It is significant that the Gospel of John,

(19) Menander's discussion with a Buddhist monk has been translated by Rhys Davids (S. B. E. xxxv, xxxvi.)

wherein our Buddhist passages occur, is the only one of the four that tells anything about Thomas beyond his name in a list. John represents him as a sceptic, and he must therefore have had an intellectual nature which would permit of an interest in Gentile philosophy. But, mere conjecture apart, the fact remains that, since the hymns of Ephrem of Edessa in the fourth century, the name of Thomas has been demonstrably associated, not only with Parthia but with India; and the Gospel and Acts ascribed to him are full of Indian influences. (20)

According to Eusebius, the Gospels were published by the Church in the reign of Trajan (A. D. 98—117.) Of course, they had existed in some form before this, but this was the date of their authoritative redaction, when the Mark Appendix was added, and (I have given reasons elsewhere for saying) the Matthæan Infancy Section also. (21)

None of these things are stated lightly, but as the result of a lifetime of research. Since 1875, and especially since 1889, I have been a student of the Gospels; for around them my youthful memories are most deeply entwined, and most of my Buddhist studies have been to explain and elucidate them. (22) Had it been in my power to publish my *Documentary Introduction to the Four*

(20) See Buddhist and Christian Gospels, Historical Introduction, and Bishop Medlycott's *India and the Apostle Thomas*. (London, 1905.)

(21) Buddhist and Christian Gospels, p. 15.

(22) The Gospels conquered the Sūtras (1) because they

Gospels, written between 1891 and 1898, my present words would have had more weight. (23) The earliest quotations from the Gospels which are there collected, together with the analysis of the books themselves which I made by the aid of Abbott and Rushbrooke, have convinced me that the German theory of their origin is by no means far-fetched. Individual scholars may carry it too far, but on the whole it is true to the facts.

In the main the Gospels are original documents, deriving their inspiration from the life and words of Jesus. But every writer quotes his predecessors and contemporaries, consciously or unconsciously; and these, the most exalted literary works of any age or clime, are no exception.

---

travelled on the larger arc of the missionary circle around the world; (2) because they fell into the hands of the strongest nations; (3) because they were less metaphysical and presented a personal Creator; (4) because the genius of the Hebrews, the Greeks and the Romans made them masterpieces of condensation. The Gospels were written and rewritten within a single century; the Sūtras were elaborated and re-elaborated through half a millennium. But to him who can glean therefrom the pithy oracles of Gotamo, and picture in his mind the sublime life-scenes of the Indian Messiah, the Gospels themselves have a rival. The battle is not over yet, but with the growth of wisdom we shall cease to destroy, and shall preserve the best in both, relegating the Infancy Sections and their like to a juvenile *Basket* of Jātakas and Antilegomena.

(23) The MS. may be consulted at the Historical Society of Pennsylvania. An abstract of it will be found in Buddhist and Christian Gospels, p. iv.

APPENDIX A.

The Buddhist Gospel Scenes on the Great Tope at Anurâdhapura, in the second century, B. C.

Translated from the metrical Great Chronicle of Ceylon (Mahâva*m*so) Chapter 30.

The two lines in red ink are the context of the quotations in John VII. 38 and XII. 34. Those in italics are the subjects of the Miracle Sūtra, uncanonical according to the present Pāli Canon (which owes its final arrangement to Dhātuseno in the fifth century) but evidently considered authentic enough to be pictured in the second century B. C.

Unto the scenes of the Seven Weeks,
Here and there, as he worthy thought,
Due inscriptions the builder made.

1 Brahmâ's prayer he depicted eke,
2 Founding the Spiritual Empire too,
3 Also Yasa's discipleship,
4 Conversion of Bhadra's company,
5 Likewise taming the hermits wild,
6 Bimbisâra's reception eke,
7 Entry into the capital,
8 Taking the Bamboo Forest Park,
9 Also eighty disciples there,
10 Return to Kapilavastu town,

11 Also the jewel cloister there,
12 Nando and Râhulo converts made,
13 Also taking the Victor's Grove,
14 Miracle under the mango-tree,
15 *Preaching in Indra's paradise,*
16 *Miracle of the descent from heaven,*
17 Crowd that the Elder's question made,
18 Text of the Great Concourse divine,
19 Also sermon to Râhulo,
20 Text of Greatest Beatitudes,
21 Crowd around Wealth-guard the elephant,
22, 23 Ālavo, Aṇgulimâlo eke,
24 Taming of Apalâlo too,
25 Pârâyanaka brahmin-throng ;
26 Rejecting the residue of life,
27 Taking the dried-boar offering,
28 Also the gold-cloth pair of robes,
29 Draught of the clarified water eke,
30 Likewise Parinirvâṇa too,
31 Lamentation of gods and men,
32 Elder saluting the dead Lord's feet,
33 Kindling and quenching the funeral pyre,
34 Likewise rites that accompanied,
35 Doṇo dividing the relics eke.

Birth-tales told by the Well-born One
Round about did the architect
Picture to preach to the multitude :

36 Birth Vessantara wrought in full,
38 And all the acts from the Tusitâ City
Unto the Bo-tree's mystic throne.

The last two lines imply the Nativity legends, such as the Angelic Heralds, the prediction of Asito, etc. They are evidently classed with the Jâtakas, which were scattered around everywhere (*yebhuyyena*) to edify the common folk. The bulk of the scenes are from the Major Section on Discipline and the Book of the Great Decease. Bishop Copleston has doubted the genuineness of the Chronicle's account of the sculptures, and thinks it may be fiction. But the following scenes are found at Bharahat and Sâñci, in Central India, two ruins dating from very early times and, roughly speaking, coeval with the Ceylon tope. (24) At Bharahat are Nos. 11 (perhaps), 13, 16, 24, and parts of 37; at Sâñci are Nos. 2, 4, 5, 6, 16, and parts of 37. No. 16, which is both at Bharahat and Sâñci, is the Sa*m*kissa Ladder, i. e. the ladder whereby Buddha descended from heaven at Sa*m*kissa (or Sâ*m*kâçya), after preaching the Gospel to his mother in the other world—another proof of the antiquity of the contents of the Miracle Sūtra. The scene from the Infancy legends common to Bharahat and

(24) Grünwedel, in his Buddhist Art in India (English translation, London, 1905, pp. 5 and 23) places both Bharahat and Sāñci gateways in the second century B. C. The gateways are the latest portions of the shrine.

Sâñci is the dream of Buddha's mother about his descent from heaven into her womb. This incident is not in the Pâli Texts on the Marvellous Birth (Long Collection, No. 14 ; Middling Collection, No. 123) but in the commentaries and other extra-canonical treatises. As I have argued, in Buddhist and Christian Gospels, *if the commentary be older than the Christian era, à fortiori the text is.* Though the Ceylon Chronicles contain many absurdities, yet Indian archæology has confirmed their trustworthiness in main matters. Bishop Copleston admits this, and, applying his principles, I contend for the historicity of the sculptures in question on the ground of their like being found at Bharahat and Sâñci; and these remains are but accidental fractions of the multitude of shrines. They owe their partial preservation to being in out-of-the way places, afar from the destructive Moslem. What care we if the Chronicler says that Asoko built eighty-four thousand topes, when we find half India covered with his ruins? As to Kern's objection about the suspicious duplication of names, how many Christian monks and bishops are named Gregory and Jerome!

In the cases of Nos. 18 and 20, it is probable that the actual texts were graven on the tope. In each case the word *Suttanto* or *Suttam* is used. No. 18 is the twentieth Sûtra in the Pâli Long Collection (Chinese No. 12, according to Takakusu). This text was evidently talismanic, for the Chinese transliterated it, so as to preserve the exact Hindu

sounds. Moreover, both this Sûtra, and Nos. 2, 20 and 22 of our list are in the Parittâ, an ancient anthology recited in Ceylon to this day to ward off evil. No. 19 was a favorite text of Asoko's, and it is found in his rock-written list of selections.

In translating the Chronicle's list, I have imitated the rugged metre of the original without any sacrifice of the sense. It is poor poetry from a literary standpoint, the lines being filled out by such easy phrases as *eva ca* ("and also"); but to a student of the Sūtras, to whom every line calls up a vivid picture, this artless catalogue is sublime. (25)

The Great Chronicle relates that delegates from all parts of Buddhadom came to celebrate the Tope's completion, and among them were representatives "from Alexandria, the city of the Greeks." Even if one of the less known Alexandrias be meant, we yet gather from the record that spectators of these sculptured scenes returned to the Greek empire to tell what they had beheld. But Sylvain Lévi of Paris has pointed out that the expression, "Alexandria the city of the Greeks," is regularly used by the Hindu astronomers to mean the Egyptian capital. And from this capital the King of Ceylon had doubtless secured some sculptors, so that nothing would be more natural

(25) Some years ago I copied the Pāli into a pocketbook, and carried it about with me until I knew it by heart. The following note is found beneath it:—"The sublime simplicity of this list of the great Life-Scenes moves me as do the Obsecrations in the Litany. October, 1900"

than for their Alexandrian friends to be represented at the opening. We cannot therefore be surprised if the Evangelists were acquainted with all these scenes and their Scriptural incidents, which would naturally be explained to the pilgrims. Thus, No. 21 is the conspiracy of Devadatto (the Buddhist Judas) against his Master's life, by means of the drunken elephant, upon which occasion the Lord uttered the terrible oracle about the *æon-lasting sin.* (Buddhist and Christian Gospels, Parallel 84). No. 23 is the Penitent Robber (Parallel 28); No. 24 is the taming of a kind of demon; while Nos. 14 and 26 (as we have said above) are the context of the passages in John which are explicitly quoted as Scripture. Neither in the Law, the Prophets nor the Hagiographa of the Jewish Canon do these oracles occur; but both have stood for ages in the Law, or Dharma, of the Buddha.

It is a matter of little moment to our use of the Chronicle's list whether these sculptures were seen by the Chronicler or only imagined. If he imagined them, it was because he knew that these very Gospel scenes were graven upon other monuments of those palmy days; and thousands more besides the Alexandrine delegates to Ceylon had returned to the Roman Empire to tell the story of the Buddha. A profound modern student of Buddhist sculptures has stated his final impression in the following words:—

"Few who are familiar with the arts of Rome in Constantine's time, and who will take the trouble to master these Amarâvatî sculptures, can fail to

perceive many points of affinity between them. The circular medallions of the arch of Constantine —such as belong to his time—and the general tone of the art of his age so closely resemble what we find here that the coincidence can hardly be accidental. The conviction that the study of these sculptures has forced on my mind is that *there was much more intercommunication between the East and the West during the period from Alexander to Justinian than is generally supposed; and that the intercourse was especially frequent and influential in the middle period, between Augustus and Constantine.*" [Italics mine].

Thus wrote James Fergusson in 1867, in a note in his *Description of the Amarâvatî Tope*—a note which reappeared in his great work, *Tree and Serpent Worship.* Though many of his conjectures have been invalidated, yet this one, founded upon first-hand study, has been abundantly confirmed. We now know that there is a chain of Greek art reaching all the way from the Adriatic to the Ganges; and the same sculptors who wrought a Buddhist Gospel scene in India could be working later on the arch of Titus. Coins of all the Roman emperors from Augustus to Hadrian are in the museum at Madras, and those of King Gondophares of the Acts of Thomas are also found. The royal agent Abbanes (a good Pâli name, which means Unwounded) who came to Jerusalem seeking an artificer, is not all fiction, for both Christian and Buddhist romances are founded on the facts of ancient life.

(7) But the Sanskrit Divyvadâna, which preserves a reminiscence of the text, has "flow" :—*adha*h *kâya*m *prajvâlayaty*, *uparimât kâyâc chitalâ vâridhârâ*h *syandante:* "Below his body it blazes ; from his upper body cold torrents flow." These later legends, which took shape in the North of India, after the main body of the Elders had settled in Ceylon (*i. e.* between the third century B. C. and the Christian era) do not present the verbal agreements of the older pericopes. For these verbal agreements, see Burnouf, Lotus de la Bonne Loi, p. 859. The great Buddhist scholar was in the midst of copying passages common to the texts discovered in Nepâl and Ceylon, when his hand was arrested by death (March, 1852). Our science was then put back for half a century.

(8) The Avadânas are semi-canonical. They were only admitted into the Pâli Canon by one school of reciters ; but their presence in later recensions of that Canon and in those of other sects entitles them to be called semi-canonical. The Realists and the Docetists evidently placed them in the Vinaya Pitaka, while the Elders and the Dharmaguptas placed them in a fifth Âgama or Nikâyo, called Short Collection and Miscellaneous Pitaka. The Great Council Canon, which boasted that it was free from "the false additions" of the others, had no Avadânas, but only the germ thereof ; for in its Miscellaneous Pitaka was a book called Nidâna, which is described as "circumstantial notes on Pratyeka-buddhas and Arhats, in gâthâ." (Suzuki). The same book also appears in the Miscellaneous Pitaka of the Dharmaguptas, an early branch of the Elders. This carries the book back behind the final schism at the Council of Agnimitra in the second century B. C.

(9) Sacred Books of the East, Vol. XIX. p. 240. This is the fifth-century Chinese translation, which omits the water-miracle. It is desirable to secure the Tibetan version of this

part of the poem (for the *original* Sanskrit covering this point is lost) and also the Chinese and Tibetan of the Miracle Sūtra in the Realist Vinaya Pitaka.

(10) The Ceylon tradition makes a mango-tree near Sâvatthi the scene of the miracle. (Spence Hardy, Manual, p. 295.) The water-miracle, however, is omitted in Hardy's account. In view of the fact that the Dīgha reciters rejected the Avadânas, it is quite probable that these were developed among rival sects ; and the *Way to Supernal Knowledge* has borrowed the text about the Twin Miracle from a source outside the Elders' Pâli Canon. In like manner, the Pâli commentaries, at a later date, were amplified by Buddhaghoso, who came from continental India. Many of the Avadâna legends which had grown up there after the main body of the Elders had developed a local individuality in the Dekhan and Ceylon are included in these commentaries ; and the *Way to Supernal Knowledge* is a late treatise, standing midway between the Sūtras and the commentaries. Its canonicity was denied by the Great Council school, probably at the Council of Agnimitra, about 150 B. C. (The Island Chronicle document is evidently misplaced, for there were no "six books of the Abhidhammo" at the Council of Vesâli.)

CONCLUSION.

Already in the eighteenth century Michaelis discerned a Zoroastrian and a Sabian influence in John; so that our present thesis is no radically new departure.

Had the Evangelist used without ascription the phrases and doctrines herein set forth, we might consider them due to a community of Oriental ideas; but his express quotations of two of them as Law and Scripture compel the inference that they existed in some sacred literature of the Apostolic age. The only known source of the two quoted texts is the Buddhist Canon, which in the first Christian century was the most widespread of all sacred codes—covering even a vaster field than its great rivals, the Septuagint and the Zend Avesta (26) and being the dominant religious force upon the continent of Asia.

(26) The extent of Mazdeism (including the Mithra cult) at the end of the first century is roughly indicated by the cities of York, Cabul and Cadiz; that of Buddhism, by Cabul, Honan and Anurâdhapura; that of Judaism and rising Christianity by Marseilles, Cadiz, and Ecbatana. But the diffusion and active copying of the sacred canons puts Mazdeism out of the race, for the Avesta was already crippled and little known. (The Greek version of Hermippus was probably confined to Alexandria). Of those purely national codes, the Vedas and the Confucian Classics, we are not speaking, though Buddhism carried a partial knowledge of the former, and the Chinese arms had probably spread a knowledge of the latter. As to Buddhism and Christianity, while the impetus of the one was eastward and the other westward from the lands of their birth, yet there was a retrograde movement in each case, comparable to the rebound of a gun. These rebounds were felt in the Parthian empire, the home of Mazdeism, which was therefore the theatre of the most complex religious forces.

BUDDHIST AND CHRISTIAN GOSPELS

now first compared from the originals :
being "Gospel Parallels from Pâli Texts,"
reprinted with additions.

By ALBERT J. EDMUNDS,

Honorary Member of the International Buddhist Society of Rangūn, translator of the Dhammapada, the Buddhist Genesis, &c., member of the Oriental Club of Philadelphia.

Third and Complete Edition.

Edited, with Parallels and Notes
from the Chinese Buddhist Tripitaka,

by M. ANESAKI,

Professor of Religious Science in the Imperial University of Tōkyō.

Tōkyō :
The Yūhōkwan Publishing House
1905.

Note.—This book appeared on May 27, 1905. Opinions of scholars will be found in the Appendix to *Fairmount Park and other Poems* (Philadelphia, 1906.) The whole edition is really proof-copy, which the author never corrected, on account of distance. Even the title is misprinted, but the above is its correct form. Corrected copies were presented to the National Library at Washington, in hopes that the card catalogue slips, which are distributed throughout the States, would show the true title. But the rules of bibliography require that the blunder of an Asiatic printer should be perpetuated rather than the writing of the author. This comes of our superstitious regard for print.

ERRATA et Corrigenda.

Frontispiece.	For *Pàli* read *Pâli.*
P. 10, line 15.	For *preceeding* read *proceeding.*
P. 17, line 11.	For *Mahavaggo* read *Mahâvaggo.*
" " " "	For *Nalaka* read *Nâlaka.*
P. 31, line 8.	For *Those in italics,* read *Nos. 14, 15 and 16.*
P. 38, line 2.	For *Divyvadâna* read *Divyâvadâna.*

Owing to the contingencies of Philadelphia type-foundries, the bar and the circumflex have been used indiscriminately to mark long vowels.

PRICE, TWENTY-FIVE CENTS
ONE DOZEN, TWO DOLLARS

Press of INNES & SONS
PHILADELPHIA

SITZUNGSBERICHTE
DER
KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE.

BAND CLI.

III.

သုပတ် ရာဇာဝင် ဒတောဝ် သို ရောင်

Slapat rāǵāwaṅ datow smim roṅ.

BUCH
DES
ǴĀWAṄ, DER KÖNIGSGESCHICHTE.

DIE GESCHICHTE DER MON-KÖNIGE IN HINTERINDIEN
NACH EINEM PALMBLATT-MANUSKRIPT
AUS DEM MON ÜBERSETZT, MIT EINER EINFÜHRUNG
UND NOTEN VERSEHEN

VON

P. W. SCHMIDT S. V. D.
KORRESP. MITGLIEDE DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

(VORGELEGT IN DER SITZUNG AM 1. FEBRUAR 1905.)

WIEN, 1906.

IN KOMMISSION BEI ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

62426

Periodische Publikationen.

Schriften **der Balkancommission.** Linguistische Abtheilung. I. Band. Die serbokroatische Betonung südwestlicher Mundarten von Milan Rešetar. 4°. 1900. 10 K = 9 M.
— — II. Band. Das Ostbulgarische von Lj. Miletič. 4°. 1903. 14 K 50 h = 13 M.
— — III. Band. Die Dialekte des südlichsten Serbiens von Olaf Broch. 4°. 1903. 16 K 40 h = 14 M.

Der römische Limes in Oesterreich. Heft I. 8°. 1900. 9 K = 8 M.
— Heft II. 8°. 1901. 16 K = 14 M.
— Heft III. 8°. 1902. 10 K = 9 M.
— Heft IV. 8°. 1903. 9 K = 8 M.
— Heft V. 8°. 1904. 10 K = 9 M.
— Heft VI. 8°. 1905. 12 K = 10 M. 60 Pf.
— Heft VII. 8°. 1906. 12 K = 10 M. 60 Pf.

Quellenwerke der altindischen Lexikographie. Band I: Der Anekarthasamgraha des Hemachandra, mit Auszügen aus dem Kommentar des Mahendra, herausgegeben von Th. Zachariae. Groß-8°. 1893. 12 K = 10 M.
— — Band II: Das Unadiganasutra des Hemachandra mit dem selbstverfassten Kommentare des Autors, herausgegeben von Joh. Kirste. Groß-8°. 1895. 10 K 40 h = 8 M. 70 Pf.
— — Band III: Der Maṅkhakośa, mit Auszügen aus dem Kommentare und drei Indices, herausgegeben von Theodor Zachariae. Groß-8°. 1897. 8 K 60 h = 7 M.
— — Band IV: Der Dhâtupâṭha des Hemachandra mit dem selbstverfassten Kommentar des Autors, herausgegeben von Joh. Kirste. Groß-8°. 1901. 18 K = 16 M.

Schriften **der südarabischen Expedition.** I. Band. Die Somalisprache von Leo Reinisch. I. Texte. 4°. 1900. 20 K = 18 M.
— II. Band. Die Somalisprache von Leo Reinisch. II. Wörterbuch. 4°. 1902. 50 K = 45 M.
— III. Band. Die Mehrisprache in Südarabien von Alfred Jahn. Texte und Wörterbuch. 4°. 1902. 24 K = 22 M.
— IV. Band. Die Mehri- und Soqoṭrisprache von Dav. Heinr. Müller. I. Texte. 4°. 1902. 24 K = 21 M.
— V. Band. Teil 1. Die Somalisprache von Leo Reinisch III. Grammatik. 4°. 1903. 12 K = 10 M. 40 Pf.

Selbständige Werke.

Bittner, Maxim.: Der Einfluss des Arabischen und Persischen auf das Türkische. Eine philologische Studie. 8°. 1900. 2 K 60 h — 2 M. 60 Pf.
— Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen. 4°. 1906: 16 K — 16 M.

SITZUNGSBERICHTE
DER
KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE.

BAND CLI.

III.

သုပတ် ရာဇာဝင် ဒတောဝ် သို ရောင်

Slapat rāǵāwaṅ datow smim roṅ.

BUCH
DES
RĀǴĀWAṄ, DER KÖNIGSGESCHICHTE.

DIE GESCHICHTE DER MON-KÖNIGE IN HINTERINDIEN
NACH EINEM PALMBLATT-MANUSKRIPT
AUS DEM MON ÜBERSETZT, MIT EINER EINFÜHRUNG
UND NOTEN VERSEHEN

VON

P. W. SCHMIDT S. V. D.
KORRESP. MITGLIEDE DER KAIS. AK[illegible]SSENSCHAFTEN.

(VORGELEGT IN DER [illegible]AR 1905.)

WIEN, 1906.

IN KOMMISSION BEI ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

LIBRA[illegible] OF TH[illegible] BOMB[illegible] BRANC[illegible] OF TH[illegible] ROYAL ASIATIC[illegible]

Tx f 51

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Vorwort.

Nachdem ich in meiner Arbeit ‚Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen' (Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, LI. Bd., III. Abh.) die Lautverhältnisse dieser Sprachen behandelt hatte, war es meine Absicht, die Wortbildungslehre derselben in einer ähnlichen vergleichenden Behandlung zur Darstellung zu bringen. Es ist klar, daß insbesondere die Feststellung der Bedeutungsfunktionen der einzelnen Formen nur aus dem Studium einer hinreichenden Anzahl guter Texte gewonnen werden kann. Für das Khmer ist hier durch die zahlreichen Veröffentlichungen meines Freundes, des Abbé Guesdon in Paris, in ausgezeichneter Weise das nötige Material bereitgestellt. Nicht so für das Mon. Denn hier liegt außer einem Lehrstück und drei kurzen Fabeln aus der Mangalasutta in Haswell-Stevens' Vocabulary gar kein Original-Material vor; selbst an Übersetzungen ist nur eine kleine Gesprächsammlung und das Johannes-Evangelium vorhanden.[1] Durch die vorliegende Publikation wird

[1] Die Übersetzung des ‚Dhammapada' ed. by Mahagin Sadaw, Kado Bôkdawuntha Press 1902, 144 pp. ist mir trotz meiner Bemühungen nicht zugänglich geworden. — S. auch noch die ‚Zusätze und Berichtigungen' am Schluß dieser Abhandlung.

diesem Mangel einigermaßen abgeholfen, indem zum ersten Male ein umfangreicheres Stück an Original-Material weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird. Die wissenschaftliche Welt hat dafür ihren Dank abzustatten dem Besitzer des veröffentlichten Manuskriptes, Herrn C. O. Blagden in London, durch seine Studien auf dem Gebiete der Sprachen und Völker von Malakka rühmlich bekannt. Derselbe hatte zuerst die Absicht, das Manuskript selbst zu veröffentlichen; zu diesem Zwecke hatte er auch bereits für sich eine nach etwas anderen Grundsätzen gearbeitete Transkription und teilweise auch eine Interlinearversion beendigt, als ihm vielseitige anderweitige Inanspruchnahme die Durchführung seines Planes unmöglich machte. Er hat dann in selbstloser Weise mir das Manuskript zur Veröffentlichung überlassen.

Der eigentliche Wert der Veröffentlichung liegt auf sprachwissenschaftlichem Gebiete, insofern nämlich zum ersten Male ein umfangreicherer Text einer alten Literatursprache gedruckt wird, von der in Europa überhaupt noch kein Spezimen irgendwelcher Art erschienen ist. Was die inhaltliche Bedeutung angeht, so wird der erste Teil, das Leben Buddhas, kaum etwas Neues bringen. Aber es wird doch wertvoll sein, die birmanische Form desselben auf ihre ältere Form — denn in diesem Verhältnis steht die birmanische Literatur überhaupt zu der Mon-Literatur — zurückverfolgen zu können. Auch der zweite Teil, die Geschichte Pegus, genauer die der alten Hauptstadt Hãsãwatī, bietet wohl kaum wesentlich Neues (s. indes SS. 7 und 20), da eine birmanische Übersetzung einer ähnlichen Chronik, die allerdings nicht so weit reicht wie die vorliegende, schon durch Phayre bekannt und ausgenützt wurde.[1] Aber auch hier wird es doch größere Sicherheit gewähren, nun auch die Angaben des alten Originals selbst einsehen zu können. Meine Absicht ist es indes nicht, mich mit diesen religionswissenschaftlichen und geschichtlichen Fragen näher zu befassen; ich werde mich mit denselben nur insoweit beschäftigen, als es zum Verständnis des Textes notwendig ist, und im übrigen kurz auf die diesbezügliche Literatur verweisen. Für mich ist im großen und ganzen wie im einzelnen der sprachwissenschaftliche Standpunkt der maßgebende gewesen; die eigentliche, volle Aus-

[1] Im ‚Verzeichnis der gebrauchten Abkürzungen' S. 5 unter ‚Ph a' aufgeführt.

nützung des Textes nach dieser Richtung hin wird freilich einer eigenen späteren Arbeit vorbehalten bleiben müssen.

Bei einer erstmaligen Veröffentlichung in einer bisher nur unvollkommen bekannten Sprache, bei unzulänglichen literarischen Hilfsmitteln ist an eine Überwindung der entgegenstehenden Schwierigkeiten ohne mannigfache Beihilfe nicht zu denken. Es ist aber für den Bittenden hoch erfreulich, wenn die Solidarität der einzelnen Mitglieder der großen Gelehrtenrepublik sich in einer so angenehmen Weise geltend macht, wie ich die Pflicht habe, es hier dankbar anzuerkennen. Ich bin zu großem Dank verpflichtet Herrn C. O. Blagden in London, nicht nur für die gütige Überlassung seines Manuskriptes, sondern auch für seine sonstige mannigfache Hilfsbereitschaft in Bereitstellung der Literatur und der Beschaffung des noch fehlenden Wortmaterials. Es stellte sich nämlich, was das letztere anbetrifft, heraus, daß auch die zweite, durch Rev. E. O. Stevens besorgte, bedeutend vermehrte Ausgabe des Haswellschen Vocabulary[1] eine ganze Anzahl von Wörtern nicht enthielt, welche sich in dem Manuskript finden, die auch dann noch immer eine beträchtliche blieb, als durch die Übersetzung der Pali-Stellen des Manuskriptes auch die Bedeutung mancher bisher unbekannter korrespondierender Mon-Wörter gewonnen werden konnte. Durch die gütige Vermittelung des Herrn Blagden gelang es nun, die Bedeutung einzelner Wörter von einem jungen, in London behufs weiterer Ausbildung sich aufhaltenden Peguaner, Herrn Ohn Khin, zu erfragen. Herr Ohn Khin, der das Peguanische selbst nur sehr unvollkommen kennt, schickte aber dann das Verzeichnis der noch fehlenden unbekannten Wörter nach Birma zu seinem Vater Herrn Htoon Gaw in Kawhnat (wohl = ကွာန် သတ် *kwān sat* = Palmen-Dorf) bei Kado, Maulmein, von wo ich eine Übersetzung derselben ins Birmanische erhielt. Die Schwierigkeit, die sich dann daraus ergab, daß ich kein Birmanisch verstehe, konnte ich durch die gütige Vermittelung des Herrn Prof. Dr. T. W. Rhys Davids beseitigen, auf dessen Empfehlung hin Herr Robert C. Stevenson in Oxford sich in hingebendster Weise der Mühe einer Übertragung ins Englische unterzog. Das Verzeichnis am

[1] Rangoon 1901.

Schluß dieses Buches zeigt, um eine welch große Anzahl von Wörtern des Mon die wissenschaftliche Erkenntnis durch alle diese Bemühungen bereichert worden ist. Bezüglich der Übersetzung der zahlreichen in dem Manuskript sich findenden Pali-Stellen bin ich zu besonderem Dank verpflichtet für gütige Überlassung von Literaturbehelfen Herrn Prof. Dr. L. v. Schroeder in Wien. Durch dessen gütige Vermittelung wurde mir auch die Beihilfe des ausgezeichneten Kenners des Buddhismus und des Pali, Herrn Dr. K. Neumann in Wien, zuteil, dem ich für die mir geleistete ganz außerordentlich hingebungsvolle Unterstützung nicht genug Dank und Anerkennung aussprechen kann, nicht nur bezüglich der Übersetzung der Pali-Stellen, die ich selbst, da ich Pali nicht beherrsche, nur in ungenügender Weise hätte zustande bringen können, sondern auch für so manchen wertvollen Hinweis auf einzelne Punkte der Geschichte und Literatur des Buddhismus. Allen diesen Förderern meiner Arbeit spreche ich auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aus.

Des ferneren schulde ich auch besonderen Dank der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, durch deren verständnisvolles Entgegenkommen es ermöglicht wurde, daß der Text des Manuskriptes zum ersten Male in Europa auch in den Originallettern des Mon erscheinen kann. Hierbei muß ich auch dankbar des k. und k. Hof- und Universitätsbuchdruckers Herrn A. Holzhausen gedenken. Während nämlich in den bisherigen Mon-Drucken, insbesondere der American Mission Press in Maulmein und Rangoon, Birma, der größte Teil der Vokalzeichen mit dem Konsonanten zu einem untrennbaren Ganzen verbunden ist und ebenso die Konsonantenligaturen fast stets ein unlösbares Ganze bilden, was natürlich bedeutend mehr Typen nötig macht und den Satz bedeutend erschwert und verteuert, hat Herr Holzhausen in ingeniöser Weise die Vokalzeichen und die Zugaben der Konsonantenligaturen auf selbständige Kegel gießen lassen, die nun nach Belieben mit jedem (Haupt-)Konsonanten verbunden werden können. Er hat damit für das Mon dasselbe getan, was mein Freund, Abbé Guesdon in Paris, durch die Erfindung einer analogen Druckweise schon vor Jahren für das mit dem Mon verwandte Khmer geleistet hat. Die Drucklegung von

Schriftwerken ist dadurch bedeutend erleichtert und verbilligt und damit dem ganzen Schrifttum dieser Sprachen ein hervorragender Dienst erwiesen worden.

St. Gabriel-Mödling bei Wien.

P. W. Schmidt S. V. D.

Verzeichnis der gebrauchten Abkürzungen.

B = Right Rev. P. Bigandet, The life or legend of Gaudama, London, third ed., 1880.

Ch = R. C. Childers, A Dictionary of the Pali Language, London 1875.

D = Dialogues of the Buddha, transl. from the Pali by T. W. Rhys Davids, London 1899.

Gr = P. W. Schmidt S. V. D., Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen, Denkschriften der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, LI. Bd., III. Abh.

H-St = Rev. J. W. Haswell, Grammatical Notes and Vocabulary of the Peguan Language. Second Edition edited by Rev. E. O. Stevens, Rangoon 1901.

J = Buddhist Birth Stories or Jataka Tales, ed. by V. Fausböll, transl. by T. W. Rhys Davids, London 1880.

M = G. Turnour, The Mahâwanso, Ceylon 1837.

Ph-a = Sir A. P. Phayre, On the history of Pegu, in Journal of the Asiatic Soc. of Bengal, vol. XLII, part I, pp. 23 ff., 120 ff.

Ph-b = Sir A. P. Phayre, History of Burma, London 1883.

I. Einführung.

1. Herkunft des Manuskriptes. Mon-Manuskripte überhaupt.

Herr C. O. Blagden, der Besitzer des Manuskriptes, erhielt dasselbe im Jahre 1892 von seinem Freunde H. L. Eales, der damals mit dem ‚Census of India 1891' in Birma beschäftigt war. Derselbe schrieb ihm am 17. Dezember 1892: ‚I am also sending you what is said to be a Talaing palm leaf manuscript; at any rate it is not Burmese. I cannot read Talaing, so that I cannot vouch for it myself, but a Talaing Thugyi or Government tax-collector, named Maung Dut, brought it to me and said it was Talaing, and he is one of the few Talaings in Pegu who know their native tongue well. He tells me, he got it from Maung Meik of Saingdi village near Pegu. Maung Meik says that his great-grandfather, one Bala Theikti, is said to have gone to Bangkok in command of some troops, in a war that was being waged by king Bodawpaya and brought back with him a document from that place. This he gave to a pongyi (buddhistischer Mönch) of Mokaing-gyi, but his son took the precaution to make a copy and it is this copy that you have taken. The original is believed to be lost.'

Daß es ein wirklich echtes Mon-Manuskript ist, bedarf keines besonderen Beweises, es spricht für sich selbst. Daß wir in dem vorliegenden Exemplar nicht die Originalniederschrift des Verfassers selbst, sondern eine Abschrift vor uns haben, die gegen das Original um 79 Jahre jünger erscheint, läßt sich außer der obigen positiven Angabe auch noch aus zwei anderen Tatsachen schließen. Einmal aus der Verschiedenheit der Datumsangaben am Schluß des Manuskriptes. Hier wird nämlich zuerst, sicherlich von dem Verfasser selbst, das Datum der Vollendung der Abfassung im Pali-Text wie in der Teilübersetzung angegeben als: im Jahre 1128 (= 1766 der christlichen Zeitrechnung) am 12. Tage der zunehmenden Hälfte des Monats Miggasiro, an einem Sonntag. Daß dann die darauffolgende zusammenhängende Übersetzung ein gänzlich verschiedenes Datum bringt: 1207 am 4. Tage der zunehmenden Hälfte des Monats Ǵeh, an einem

Freitag, glaube ich nicht anders erklären zu sollen als durch die Annahme, daß ein späterer Abschreiber, in einer allerdings ganz unzulässigen Weise, hier das Datum der Vollendung seiner Abschrift bekanntgeben wollte. Das zweite Beweismoment liegt mir in der Schlußunterschrift: ‚Dieses Buch ist geschrieben im Kloster Ćāṅ-Ḍew von mir, Mām, dem Schreiber.' Hier kann kaum der Verfasser selbst gemeint sein, die Bezeichnung ‚Schreiber' *kon-takeh* = ‚Sohn des Schreibens' deutet doch wohl nur auf einen gewerbsmäßigen (Ab-)Schreiber hin. Der Verfasser der Abhandlung selbst nennt also seinen Namen nicht. — Wo sich das Kloster Ćāṅ-Ḍew befindet, in welchem die Abschrift erfolgt ist, vermag ich nicht festzustellen.

Wie Herr Eales in seinem Briefe schon hervorhebt, sind Mon-Manuskripte auch in Pegu selbst nicht häufig. Schon Alompra (Alaung Phra), der birmanische Eroberer Pegus im Jahre 1757/58, hatte strenge Maßregeln gegen den Gebrauch der Mon-Sprache ergriffen und die Manuskripte zerstören lassen. Diese Schärfe wurde noch erhöht nach dem Kriege mit den Engländern, denen die unterdrückten Peguaner Hilfe geleistet hatten, durch das strengste Verbot (1826), die Mon-Sprache zu sprechen oder sie (in den Klöstern) zu lehren.

Phayre in seiner ‚History of Pegu'[1] spricht von einer Geschichte von Pegu, in Mon verfaßt von ‚Tsha-yá-dán (!) A-thwá', einem buddhistischen Mönch, die von einem anderen Mon, Máung Shwé Kyá, in das Birmanische übertragen worden sei. Es ist dort nicht klar, ob ihm das Original in Mon, oder nur die birmanische Übersetzung zu Gebote stand; die Form, in der er aber die Eigennamen gibt, zeigt ganz deutlich, daß er nur die birmanische Übersetzung vor sich hatte. In seiner ‚History of Burma'[2] spricht er in gleicher Weise von einer ‚history of Pegu in the Mun language by Hsayâ dan (!) Athwâ, a Talaing Buddhist monk, which was translated into Burmese'. Er fügt dort zur Charakterisierung dieses Werkes noch hinzu, daß es sei ‚little more than a fragment, as the materials for a full history of the Mun people either do not exist, or are not now available in Pegu'.

---

[1] Im Journal of the Asiatic Soc. of Bengal XLII, 1, S. 23 ff.

[2] London 1883, S. VII.

Haswell erzählt in der ‚Introduction' zu seinen ‚Grammatical Notes and Vocabulary of the Peguan Language',[1] daß ihm auf die Frage nach dem Ursprung der Peguaner ein alter Peguaner ein altes Palmblatt-Manuskript gebracht habe, welches die bekannte Legende vom Fluge Buddhas über das damals noch größtenteils vom Meere bedeckte peguanische Gebiet und seine Prophezeiung von der Gründung einer Stadt und eines Reiches dortselbst enthielt; dasselbe sei reichlich mit Pali-Stellen durchsetzt gewesen. Stevens meint, daß es wahrscheinlich der ‚Gäwompati' gewesen sei, auf den ja auch in unserem Manuskript an einer Stelle verwiesen wird, s. B XI 14.

Eine verhältnismäßig reiche Liste von Manuskripten weiß dagegen E. Forchhammer in dem ‚Report of British Burma' from the year 1879/80 (S. XIX—XX) aufzuzählen. In I—VI Teilen gibt er ein Verzeichnis von Pali- und birmanischen Manuskripten, die er in Birma gefunden, dem dann ein VII. Teil ‚Talaing literature' folgt. Ich gebe hier diese Liste in wörtlicher Abschrift[2] und bringe sie nur in eine bequemere Übersicht:

Titel	Seitenzahl	Zeilenzahl	Sprache
1. Troay Dhammapada	760	7	The Dhammapada Atthakatha with Talaing Nissayo
2. Sakek Dhammapada	380	7	The Dhammapada with Talaing Nissayo
3. Temizat	41	6	Talaing
4. Maleyadeva	—	—	Talaing
5. Dasadhamma . . . . . on the ten paramittas (1777 A. S.)	24	6	
6. Narada jataka	20	7	Talaing
7. Jinavacana sutta	14	—	Talaing
8. Sakék dukkanípata	28	7	Pali-Talaing

[1] Second edition edited by Rev. E. O. Stevens, Rangoon 1901, S. VII.

[2] Dieselbe verdanke ich der Güte des Herrn C. O. Blagden.

	Titel	Seitenzahl	Zeilenzahl	Sprache
9.	Mangala sutta panna tikkha	25	6	Pali-Talaing
10.	Abhidhammagatha	51	6	Talaing
11.	Sakek tikkanipata	25	7	Pali-Talaing
12.	Suvaṇṇa jataka	15	7	Pali-Talaing
13.	Terasannipata jataka	15	8	Pali-Talaing
14.	Anussasaṇe	22	8	Pali-Talaing
15.	Kammavakya	18	6	Pali-Talaing
16.	Pali Aik	12	6	Talaing
17.	Sakek vine	18	7	Talaing
18.	Kya Troay bhajetavon	12	7	Pali-Talaing
19.	Bhuridhat jat	19	7	Pali-Talaing
20.	Sana pat	16	6	Pali-Talaing
21.	Maharajapali namkhan	12	7	Talaing
22.	Sakek vine éhatthavaggo	25	7	Talaing
23.	Dandiet	23	7	Talaing
24.	Dipragun (215 years old)	15	6	
25.	Attha panna sam	12	7	Talaing
26.	Himmavaṇṇa	20	7	Talaing
27.	Zannakazat	18	7	Talaing
28.	Chandakumararzat	19	7	Pali-Talaing
29.	Liek sabbadan	20	8	
30.	Dasavaragatha			
31.	Shway Dagon History	15	7	
32.	Mula Muli			
33.	Pariet gyee	14	6	
34.	Suryasiddhanta	16	6	
35.	Liek megha sanroung	30	7	
36.	Dhatuveng			
37.	Muttama rajaveng	60	8	Talaing
38.	Pegu rajaveng			
39.	Vuttedya			
40.	Kacchayana sutras	360	8	Pali-Talaing
41.	Kacchayana waṇṇana			
42.	Culavagga (Vinaya)	208	7	Pali
43.	Sadda jara jalini	224	8	Pali-Talaing two copies
44.	Akyata Kappa	245	8	Pali-Talaing
45.	Ekanipata	268	7	Pali

Titel	Seitenzahl	Zeilenzahl	Sprache
46. Ekanipata to dvadasa nipata	560	8	Pali
47. Bhuridat jataka			Talaing
48. Temi jataka			
49. Mahosatta jataka			
50. Nami jataka. — The last six works[1] contained in one volume of 374 palm leaves seven lines to the page.			
51. Narada jataka			
52. Vidura jataka			
53. Vesantara jataka	312	7	Pali-Talaing.

Die Bezeichnung ‚Pali-Talaing' wird angeben, daß das Werk, ähnlich wie das vorliegende Manuskript, Pali-Texte mit Mon-Übersetzungen und vielleicht auch selbständige Mon-Teile enthält. Warum an einzelnen Stellen nichts angegeben ist, weiß ich mir nicht zu erklären, ebenfalls nicht, warum die Nrn. 42, 45, 46 mit der Bezeichnung ‚Pali' hier zur ‚Talaing literature' gerechnet werden. Als Doubletten erscheinen Nr. 47 zu Nr. 19, Nr. 48 zu Nr. 3, Nr. 51 zu Nr. 6. Das hier veröffentlichte Manuskript wird zu Nr. 38 in Beziehung stehen; Nr. 37 behandelt die Geschichte einer anderen bedeutenden Stadt des Mon-Gebietes.

Alles in allem genommen muß die Anzahl der von Forchhammer gesammelten Mon-Manuskripte als bedeutend bezeichnet werden und es ist umsomehr zu verwundern, daß sie bis jetzt in dunkelster Verborgenheit geblieben sind. Wie mir Herr Blagden mitteilt, befinden sich nach der Aussage des Herrn F. W. Thomas von der India Office Library sämtliche Manuskripte in der ‚Bernard Free Library' zu Rangoon. Es wäre sehr verdienstlich, wenn sich jemand an Ort und Stelle die Mühe nähme, die Manuskripte einer Untersuchung zu unterziehen und eine kurze Beschreibung derselben zu veröffentlichen. Es ist aber auch noch auf die Bemerkung Forchhammers zu seiner Liste (S. 8 des Reports) hinzuweisen, derzufolge die Nachsuchungen nach Manuskripten nur in der Gegend zwischen Syriam und Prome stattgefunden haben. Es ist nicht abzusehen, warum nicht auch in anderen Distrikten

[1] D. h. von Nr. 47 bis 52 inklusive.

des Mon-Gebietes Handschriften gefunden werden sollten, wenn ähnliche Nachforschungen danach angestellt würden. Es wäre zu wünschen, daß sie unternommen würden, ehe es zu spät ist.

Durch die opferwilligen Nachforschungen Herrn Blagdens hat es sich herausgestellt, daß außer dem hier veröffentlichten doch auch noch einige wenige andere Palmblatt-Manuskripte nach Europa gelangt sind. Zwei davon sind im Besitz des British Museum, das dritte in der Library der Royal Asiatic Society. Dazu kommt noch ein Papier-Manuskript im Besitz der Library des India Office.

Das erste der beiden Manuskripte des British Museum beschreibt mir Herr Blagden wie folgt: ‚Numbered: Or. 3414 and (wrongly) at present classified as „Burmese; History of Pegu"; palm leaf in good condition: title outside တလိုင်း စာ [which is said to be Burmese = „Talaing book"], leaves numbered က, ကာ etc. to ဃေ + one additional leaf (with writing on one side) at end + one empty leaf = 44 in all; 7 lines to the page. Real title unascertained, it begins, as usual နမော တဿ ဘဂဝတော အရဟတော etc.'

Das zweite Manuskript des British Museum beschreibt Herr Blagden wie folgt: ‚Numbered: Or. 5843 [bought 1900 for £ 3.0.0. from Mr. A. H. Miller, Norfolk Square, Horsham]. About $3^1/_2$ times as big as the preceding MS. It is also on palm leaves, with gilt and painted edges; the leaves are not uniform in length, nor is the painting on the edges uniform in design: it looks as if two MSS or volumes, not necessarily distinct works, were mixed together. 7 lines to each page. Official title: „Win Dhat."[1] Religious legends. The titles of several of the parts into which it is divided contains the words ဝင် ဓာတ် or ဝင် ဓာက်,[2] e. g. ဝင် ဓာက် ပဉ္စမ ဝက်[3] ‖ and သ္ပတ် ဝင် ဓာတ် ဗၪ္စမ ဝဂ္ဂ ရောင် အဴ[4] ‖ At present ... it is impossible to

---

[1] Ist die birmanische Aussprache von Mon *waṅ dhāt*; es ist identisch mit Nr. 36 Dhatuveng der Forchhammerschen Liste.

[2] Letzteres ist schlechte provinzialistische Schreibweise, s. Haswell-Stevens, Vocabulary, S. XV.

[3] = *waṅ dhāk pañcama wak.* Auch *pañcama* ist eine schlechte Schreibweise; *wak* = P. *vagga.*

[4] *Slapat waṅ dhāt bañcama vakga roṅ āu* = Das Buch Waṅ Dhāt, fünfter Abschnitt fürwahr. Hier hat *pañcamo* wieder eine andere, in anderer Beziehung falsche Schreibweise.

say where the MS begins and ends. The leaves are, however, numbered mostly by letters as usual, but a few by numbers, so that a rearrangement could probably be made without much difficulty. The MS seems to be older than the preceding, is not in such good condition, and is harder to read.‘

Zu dem Manuskript der Royal Asiatic Society schreibt Herr Blagden: ‚MS on palm leaves, numbered က, ကာ etc. to ၁၃, besides the title pages (2) and a number of empty leaves at beginning (after the title pages) and end. 5 lines to each page, length of each 25 *cm*. 1st title page: ‖ ‖ လိက် ဝာရ[1] ဝောင်သ ပထ္ဓ ဝက် ‖ ၂၄ တ္ဍး[2] ‖ ‖ — 2nd page: လိက် ဝာရ ဝောင်သ ရောင် ၆[3] ‖ — The last (otherwise empty) page bears the words: ‖ Ba-ree-vong. A Pegu MS. Presented by Sir D. Johnston May 7 1881. . . . The official title on the boards binding the MS is „Bo-ree-vong (Talaing?)“ but it is classified as „Burmese, 54“.‘

Zu dem Papier-Manuskript der Library des India Office schreibt Herr Blagden: ‚Nr. 2872. 14 E, MS. A Burmese-Talaing vocabulary in the native character. Formerly the property of the late John Leyden („Bibliotheca Leydeniana“). Is a paper book; folio, in columns, Burmese to left, Mon to right; 74 pages, 72 with 24 Mon words and phrases (and their Burmese equivalents) on a page; the 1st page has only 23, the last only 17; total 1768 words and phrases. The MS is very well written, in good ink, presumably by a native. A third column (blank) was intended to receive Siamese words: the three columns being (on p. 1) headed

Barrama — Moön (Nr. 1) — Siamise —

[I preserve the peculiar spelling].‘

Es ist wohl möglich, daß noch ein oder das andere Manuskript sich in europäischen, besonders englischen Bibliotheken befinde, wo es dann wahrscheinlich als ‚birmanisch‘ eingetragen sein wird. Eine Kenntnis des Mon war bis jetzt bei den europäischen Gelehrten nicht in dem Umfange vorhanden, um Manu-

---

[1] Das Manuskript hat eine besondere Schreibweise des *r*, welche ich hier nicht wiedergegeben habe.

[2] = *lik wāra woṅsa pathma vak* = Buch (= P. *lekho*) Wārawoṅsa, erster (= P. *paṭhamo*) Teil (= P. *vaggo*), 24 Seiten.

[3] = *lik wāra woṅsa roṅ āu* Buch Wārawoṅsa fürwahr.

skripte lesen zu können; da aber die Schriftzeichen des Mon der Hauptsache nach identisch sind mit den birmanischen, so konnte allerdings ein oberflächlicher Anblick wohl zu dem Urteil ‚birmanisch' veranlassen. Wer aber auch nur mit der Kenntnis des Birmanischen ausgerüstet einige Zeilen eines Mon-Manuskriptes liest, muß unbedingt wenigstens zu der negativen Erkenntnis gelangen, daß hier kein birmanisches Manuskript vorliegt; denn die beiden Sprachen sind sehr gründlich von einander unterschieden.

2. Beschreibung des Manuskriptes.

Die äußere Form des Manuskriptes ist die gewöhnliche der indischen Palmblatt-Manuskripte: eine Anzahl in länglich-rechteckiger Form zugeschnittener Palmblätter ist aneinander gereiht an zwei Schnüren, die durch zwei Löcher hindurchgehen, welche von dem Ende jedes Blattes ungefähr 15 *cm* und von einander ungefähr 18 *cm* abstehen. Die Länge jedes Blattes beträgt somit 48 *cm*, die Breite, an der die leichte Krümmung der Blätter überspannenden Sehne gemessen, $4\,^1/_2$ *cm*. Die beiden hölzernen Deckel, welche jetzt das Ganze umschließen, sind erst später von Herrn Blagden hinzugefügt. Die Anzahl der Blätter beträgt 33. Das erste ist auf beiden Seiten leer. Das zweite trägt auf der ersten Seite in etwas größerer Schrift den Titel သ္ဝပတ် ရာဇာဝင် ဒတောဝ် သ္ဗီ ရောင် *Slapat rāǵāwaṅ datow smim roṅ* ‚Das Buch Rāǵāwaṅ, der Erbfolge der Könige fürwahr'; derselbe ist auf beiden Seiten eingefaßt mit je einem Stern und der Zeichnung eines Vogels. Die zweite Seite des zweiten Blattes ist leer wie auch die beiden Seiten des dritten Blattes. Alsdann folgen die 26 Blätter des eigentlichen Textes, auf beiden Seiten ziemlich eng jedesmal mit sieben Zeilen beschrieben.[1] Auf der zweiten Seite jedes Blattes findet sich stets am Rande links in gleicher Höhe mit der zweiten Zeile die Paginierung durch Buchstaben nach ihrem Zahlenwert: က = 1, ကာ = 2, ကိ = 3 usw.; gegenüber, am Rande rechts, in gleicher Höhe steht in kleinerer Schrift

[1] Die Anzahl der Zeilen wechselt bei den Manuskripten der Forchhammerschen Liste zwischen 8 (8 Nrn.), 7 (21 Nrn.) und 6 (10 Nrn.).

das Wort ရဇာဝင် *Rāģāwaṅ*. Den Schluß bilden vier leere Blätter.

Die Schrift, mit dem eisernen spitzen Griffel, dem *kneh*[1] sehr schön und deutlich in die Palmblätter eingeritzt, ist im allgemeinen ganz die gleiche, welche Haswell-Stevens in ihrem Vocabulary gebrauchen. Die eine bedeutendere Abweichung, welche sich findet, bezeichnet leider einen sehr mißlichen Übelstand: während Haswell-Stevens für die Vokale *ī* und *im* zwei verschiedene Zeichen anwenden, z. B. ကဳ *kī*, dagegen ကိံ *kim*, kennt unser Manuskript nur das letztere sowohl für *im* als für *ī*. Die Niederschrift ist im allgemeinen mit großer Sorgfalt geschehen; Unachtsamkeiten und Mißverständnisse fehlen aber doch nicht ganz, sie werden suis locis notiert werden. An einigen Stellen ist Ausgelassenes nachträglich zugefügt worden, gewöhnlich in kleinerer Schrift unter der Zeile an der Stelle, wo das Ausgelassene fehlt. Daß Buchstaben zu tilgen seien, wird durch hineingesetzte Punkte zum Ausdruck gebracht.

Zur Interpunktion wird einzig der einfache Doppelstrich, ‖, verwendet. Er steht:

1. nach (einfachen) Hauptsätzen, besonders stets
   a) nach der abschließenden Partikel *ra*,[2]
   b) nach den stark affirmierenden Partikeln *roṅ* und *heṅ*,
   c) nach den Fragepartikeln *ro* und *hā*,
   d) meist auch nach der Optativpartikel *ṅi*.

In all den genannten Fällen steht der Doppelstrich nicht, wenn die betreffenden Partikeln den Schluß einer direkten

---

[1] Nomen instrumentale von *keh* ‚schreiben' verwandt mit Khmer *kies*, *keḥ* ‚kratzen, ritzen'; *takeh* ‚das Schreiben', *kon takeh* = ‚Sohn des Schreibens' = ‚Schreiber'.

[2] Der Belege dafür gibt es schier unzählige, so daß die wenigen Abweichungen, C VIII 7, C XVIII 14, nur als Unkorrektheiten zu betrachten sein werden. Zweimal, D I 7, D II 10, findet sich *ra* in der Verbindung *hüt gah ra* ‚deswegen' ohne ein ‖. Dreimal, B II 5, B II 11, B II 11—12, steht es in ähnlicher Weise in der Verbindung *dah ra säk gah* mit nachfolgender direkter Rede. Zweimal findet es sich am Schluß eines Bedingungssatzes *ra sdah* C VI 12, *ra yaw sdah* D II 10. Merkwürdig sind die drei Fälle, wo *ra* allein zwischen zwei ‖ steht: ‖ *ra* ‖, B V 12, C XII 14, C XVII 6.

Rede bilden, auf welche unmittelbar das Verbum dicendi *gaḥ* ‚sagte er' (= latein. *inquit*) folgt;

2. im Satzgefüge nach Vordersätzen,
   a) bei Bedingungsvordersätzen, nach deren Schluß-Partikeln *mgaḥ, sgaḥ,*
   b) meistens bei plusquamperfektischen Zeitsätzen nach der Partikel *tuai,*
   c) einige Male nach der Partikel *kāla* ‚als';
3. sehr häufig nach Eigennamen, besonders wenn sie zum ersten Male auftreten, fast stets, wenn sie noch dazu mit den Zusätzen *mgaḥ ymu, makŭw ymu* ‚genannt', *ńaḥ mgaḥ, ńaḥ makok* ‚nannte man sie', eingeführt werden;
4. bei Aufzählungen und zwar nach jedem einzelnen Gliede;
5. bei den Teilübersetzungen der Pali-Abschnitte zur Abtrennung der Pali-Worte von der Mon-Übersetzung.

Zur Herstellung größerer Satzabschnitte wird nicht, wie bei uns, die Zeile abgebrochen, sondern in die stets fortlaufende Zeile ein doppelter Doppelstrich, ‖ ‖, eingesetzt. Daß immer nur zwei Doppelstriche für diesen Zweck gebraucht werden, und nicht etwa die Zahl derselben sich richtet nach der Bedeutsamkeit des Abschnittes, ergibt sich daraus, daß auch bei dem allerbedeutsamsten Abschnitt der Handschrift, wo die Teilung in die beiden Hälften, Leben Buddhas und Geschichte von Hãsāwatī markiert wird, doch nur diese zwei Doppelstriche zur Verwendung gelangen. Es muß das hervorgehoben werden, weil allerdings auch drei, vier und fünf Doppelstriche auftreten. Welche Bewandtnis es mit diesen hat, läßt sich an manchen Stellen nicht ersehen; an anderen dagegen scheinen sie die Aufgabe zu haben, einen besonders wichtigen Namen oder ein besonders hervorragendes Ereignis hervorzuheben. So wird die Gründung der Stadt Kappīlawah, der Geburtsstätte Buddhas, durch fünf Doppelstriche markiert (B III 3), das Eintreten eines Schalttages, *pyã ǵamnok,* durch drei Doppelstriche; auch in den Schlußformeln finden sich dreimal die drei Doppelstriche.

Die Setzung der Abschnittzeichen ‖ ‖ ist im allgemeinen auch unserer Auffassung entsprechend. Nur zweimal, B VII 10

und C VI 1, habe ich bei der Übertragung einen Abschnitt angesetzt, wo er im Manuskript fehlt, wo mir die Bedeutsamkeit des Beginnenden das zu fordern schien, ferner bei Beginn des Epilogs, D I 1, wo das Fehlen der Abschnittzeichen direkt ein Mangel ist. Öfters dagegen habe ich Gliederungen, die sich im Manuskript finden, übergangen, weil sie mir etwas zu reichlich schienen. Das gilt insbesondere von der Gliederung des letzten Drittels des Teiles C, wo die einzelnen Abschnitte im Original oft kaum eine Zeile lang sind.

3. Inhalt des Manuskriptes.

Der Gesamtinhalt gliedert sich ziemlich übersichtlich in vier Hauptteile: 1. eine kurze Einleitung, 2. der erste eigentliche Teil, behandelnd die Vorzeit, das Leben und die Reliquien Buddhas, 3. der zweite Hauptteil, behandelnd die Geschichte der Hauptstadt Hāsāwatī, 4. ein kurzer Epilog. Ich bezeichne dieselben der Reihe nach mit A, B, C, D. Innerhalb dieser Teile habe ich Unterabteilungen hergestellt; dabei habe ich mich möglichst der Originalgliederung des Manuskriptes durch die ‖ ‖ angeschlossen, jedoch öfters auch zu lange Strecken in mehrere Abteilungen getrennt. Ich bezeichne diese Unterabteilungen durch die lateinischen Ziffern. Um das Zitieren zu erleichtern, sind auch diese Abteilungen wieder in kleinere Abschnitte zerlegt, die soviel wie möglich stets den Umfang eines größeren Satzes betragen; ich bezeichne sie mit den arabischen Ziffern. Danach ergiebt sich jetzt folgende Inhaltsübersicht:

A. Einleitung.

I. 1—3. Erster Pali-Text und seine Teilübersetzung.
II. 1—3. Zweiter Pali-Text und seine Teilübersetzung.
III. 1. 2. Übersetzung des zweiten Pali-Textes im Zusammenhang.

B. Erster Teil.

Buddhas Leben und Reliquien.

I. 1—3. Die Reihe sämtlicher Buddhas.
II. 1—7. Die Vorfahren Gautama Buddhas.

III. 1—9. Die Auswanderung der Söhne König Uggarets. Gründung von Kappīlawah.
IV. 1—4. Die Sākyawaṅ.
V. 1—17. Leben Buddhas bis zur Erlangung des Nibbān.
VI. 1—10. Kurze Chronologie des Abschnittes V.
VII. 1—17. Die sieben Aufenthalte Buddhas nach Erlangung des Nibbāns.
VIII. 1—38. Erste Episode: Geschichte der acht Haarreliquien Buddhas und kurze Chronologie derselben.
IX. 1—9. Aufenthalte Buddhas während der Regenzeiten (Wah).
X. 1—9. Zweite Episode: Einschließung der acht Reliquien.
XI. 1—6. Fortsetzung von Abschnitt IX und kurze Chronologie der Abschnitte IX und XI.
XII. 1—16. Die (übrigen) Reliquien Buddhas und die Verteilung derselben nach seinem Tode.
XIII. 1—6. Weitere Schicksale der Reliquien der acht Haare in Laguṅ.

C. Zweiter Teil.

Geschichte von Hãsāwatī.

I. 1—5. Die ersten Könige bis Tisārāǵā.
II. 1—21. Die Geschichte des Mädchens Bhadradewī.
III. 1—7. König Tisārāǵā. Hãsāwatī unter drei Statthaltern von Bakām.
IV. 1—11. Hãsāwatī unter Mattma: König Wārow, König Baṅāū.
V. 1—10. Nachfolger Baṅāūs: Sihārāǵā (= Rāǵādhirāt), Dhammarāǵā, Baṅārāmküt.
VI. 1—22. König Baṅābarow.
VII. 1—5. Dāsarāǵā (= Baṅākendau), Yuttarāǵā (= Mamohtau).
VIII. 1—13. Königin Takhaṅćauphom (= Wisuddharāǵā oder Baṅāthau).
IX. 1—8. König Dhammaćetī.
X. 1—5. König Baṅārām.
XI. 1—8. König Badhirorāǵā (= Dakā rat pi).
XII. 1—15. Die Könige Paraṅmaṅsoitī (ein Birmane), Dhawǵuklalī, Paraṅmaṅgrī (ein Birmane), Dakubaṅādala

XIII. 1—13. Der fremde (europäische) Schiffskapitän, Nanthaw (= Klamsküp) König von Awa.
XIV. 1—10. Die Könige Maṅrāituppa und Sadhüm Dhammarāǵā.
XV. 1—18. Die Könige Nāngya und Sadhümmaṅrāikyawgāṅ.
XVI. 1—17. Die Könige Insemmaṅ und Ćārecakkāināthāṅ, der birmanische Rebell Nāisāāṅ, der Statthalter Maṅrāiāṅnüṅ, die Könige Mām (= Buddhakesī) und Nāićaraṅkhün.
XVII. 1—7. Der Mahāsenāpatī Baṅādala als König Bramüṅdhirāǵānādhippati.
XVIII. 1—15. Die Könige Ãṅǵaiyya, Inṡemsamaṅlāk und Sakhaṅmredu.

D. Schluß.

Darlegung des Zweckes des zweiten Teiles des Buches.

I. 1—7. Schicksal der geschilderten Könige.
II. 1—12. Daran anknüpfende moralische Erwägungen.
III. 1—5. Datierung des Buches.

Zu Beginn der Einleitung, im weiteren Verlaufe des ersten Teiles und am Schlusse des Ganzen sind Pali-Texte dem Manuskripte einverleibt. Dieselben werden zuerst in ihrem Zusammenhange angeführt, dann in einzelne Teile zerlegt, welche dann jeder für sich übersetzt werden. Bei dieser Teilübersetzung werden die einzelnen Pali-Wörter vielfach in einer andern Reihenfolge aufgeführt, als sie in dem zusammenhängenden Pali-Text hatten. Die Reihenfolge wird nämlich schon bestimmt durch die Wortstellung des Mon, die eine von der des Pali durchaus verschiedene ist. Nachdem dann so die Übersetzung in einzelnen Teilen durchgeführt ist, wird sie gewöhnlich auch noch einmal im fortlaufenden Zusammenhang, ohne die Pali-Teile, gegeben. Sowohl bei der Teilübersetzung als bei der Übersetzung im ganzen ergeben sich vielfach Inkongruenzen mit dem zusammenhängenden, zu Beginn stehenden Pali-Text, die teilweise sehr bedeutender Natur sind. Es sind Weglassungen sowohl im Pali- (A I 3, II 1, B VII 1) als im Mon-Text (B VII 8), Nichtübereinstimmungen der beiden Texte (B VII 6 mit VII 9, B VII 1 mit VII 11, D III 1 mit

III 3) und Durcheinanderschiebungen (B VII 6). Diese Mängel nötigen zu dem Schlusse, daß der Abschreiber (s. I. Einführung, 1. Herkunft des Manuskriptes) kein Pali verstanden habe und seiner Unkenntnis und teilweise auch Leichtfertigkeit alle diese Mängel zur Last zu legen seien.

Um den Abstand zweier verschiedener Sprachen, wie er im Manuskript vorliegt, auch in der Übersetzung zu wahren, habe ich den zu Beginn stehenden zusammenhängenden Pali-Text in Pali belassen und seine Übersetzung in die Noten verlegt. Ebenso habe ich die einzelnen Pali-Teile bei der Teilübersetzung in Pali belassen, eine Übersetzung von ihnen in den Noten aber nicht mehr gegeben, da dieselbe ja schon in der Übersetzung des zusammenhängenden Pali-Textes vorhanden ist.

4. Chronologie des Manuskriptes.

Um Wiederholungen zu vermeiden, soll die Erklärung der chronologischen Angaben des Manuskriptes hier im Zusammenhang gegeben werden.

Der Unterschied der hinterindischen Chroniken gegenüber den vorderindischen in bezug auf die genauen chronologischen Angaben der ersteren gegenüber dem Mangel derselben bei den letzteren, auf welchen Phayre aufmerksam macht,[1] findet sich auch bei diesem Manuskript. Auch hier sind reichliche chronologische Angaben vorhanden. Oft finden sich dieselben in einer kurzen Zusammenfassung am Schluß größerer Erzählungsabschnitte, s. B VI 1—10, VIII 35, XI. In den letzten Abschnitten des Teiles C, wo der Erzähler wohl vielfach als Zeitgenosse und Augenzeuge berichtet, sind die Ereignisse vielfach nicht nur auf Jahr und Monatstag, sondern selbst auf Stunden, Minuten und Sekunden genau angegeben.

Was zunächst die Jahreszahlen angeht, so zeigt das Manuskript bei denjenigen, welche sich auf Buddhas Leben beziehen, gegenüber den Angaben in Bigandets ‚The Legend of Gaudama' ein Plus von 30 Jahren, vorausgesetzt, daß man auch hier die Gültigkeit der ‚Eatzana era'[2] annimmt. Bigandet

[1] History of Burma, London 1883, S. VII.

[2] Bigandet, a. a. O., II, S. 133, Anm.

setzt die Geburt Buddhas auf das 68. Jahr dieser Ära,[1] das Manuskript gibt das Jahr 98 an; die Erreichung der Buddhaschaft setzt Bigandet auf das 103. Jahr,[2] das Manuskript auf das Jahr 133. Das Todesjahr Buddhas ist nach Bigandet das 148. Jahr der Ära Eatzanas,[2] nach dem Manuskript ist es das 133 + 45 = 178. Jahr.

Bedeutend zahlreicher sind die Jahreszahlen im zweiten Teil. Die erste derselben, welche das Gründungsjahr von Hãsãwatī auf 1116 nach Buddhas Tod setzt,[3] stimmt mit den diesbezüglichen Angaben bei Phayre.[4] Es soll nach dem Manuskript gleich sein dem 514. Jahr der dritten Ära der Stadt; welche Ära das ist, kann ich nicht bestimmen, sie weicht um 23 Jahre ab von derjenigen, welche Bigandet als die dritte, die sogenannte birmanische anführt, die von den Birmanen selbst Dandoratha genannt, von dem König von Prome Thamugdara (= Thamugdaritz) eingeführt wurde.[5]

Die erste Jahreszahl, welche jetzt wieder folgt, ist (C IV 9) die des Regierungsantrittes des Königs Bańāū und von da folgen diese Zahlen bei jedem König. Dieselben stimmen nicht durchaus mit denjenigen Phayres[6] überein, aber die Rechnung geht auch in dem Manuskript nach der birmanischen Ära. Ich gebe hier eine Zusammenstellung der beiden Reihen:

Manuskript		Phayre	
Name. Beginn der Regierung:	Jahr	Name. Beginn der Regierung:	Jahr
Bańāū	710	Binya-ú	710
Sihārāǵā	745	Binya-moé or Rá-dzá-di-rít	747
Dhammarāǵā	783	Binya Dham-má Rá-dzá	785
Bańārāmkūt	786	Binya Rán-kit	788
Bańabarow	818	Binya Wa-rú	808
Bańākendau	821	Binya Keng	812

[1] A. a. O., I, S. 47, Anm.

[2] A. a. O., I, S. 97.

[3] Buddhas Tod ist hier, wie überhaupt in Birma, noch für 543 v. Chr. angenommen, s. Bigandet, a. a. O., II, S. 133, Anm.

[4] On the History of Pegu, in Journal of the Asiatic Society of Bengal, Bd. XLII, 1, S. 32.

[5] Bigandet, a. a. O., II, S. 134, Anm.

[6] Phayre, a. a. O., S. 159.

Manuskript		Phayre	
Name. Beginn der Regierung:	Jahr	Name. Beginn der Regierung:	Jahr
Yuttarāǵā (= Mamohtau)	825	Mháu-dáu	815
Baṅāthau	825	Binyā-dáu	815
Dhammaćetī	832	Dham-má Dzé-di . . .	822
Baṅārām	853	Binya Rán	853
Badhirorāǵā (Dakā rat pi)	888	Ta-ká-rwut-bi	888

Auf die sonstigen, nicht mehr erheblichen Abweichungen von der Chronologie Phayres einzugehen, unterlasse ich, weil es außerhalb meiner Zwecke liegt.

Die Monatsnamen, welche in dem Manuskript vorkommen, sind die von Mondmonaten.[1] Es sind nicht ganz die gleichen wie diejenigen, welche Haswell-Stevens[2] anführt. Dieser hat[3] folgende Namen:

Ćai	nearly	April . . .	=	Sanskrit Ćaitra
Pasāk	„	Mai	=	„ Vaiśākha
Ǵeh	„	June . . .	=	„ Ǵyaiṣṭha
D(h)agün	„	July		[(Ǵeṭṭho)
Gaḍaisī	„	August		
Bhat	„	September	=	„ Bhādrapada
Wah	„	Oktober .	=	Pali Vasso
Kathün (Gathün) .	„	November	=	„ Kattiko
Marekkasüw . . .	„	December	=	„ Maggasiro (= Sanskrit Mārgaśīrṣa)
Puh	„	January .	=	„ Phusso (= S. Puṣya)
Māk	„	February .	=	Sanskrit Māgha, P. Māgho
Phawragün	„	March . .	=	„ Phālguṇa (P. Phagguṇo).

Das Manuskript gebraucht hiervon: Ćai, Pasāk, Ǵeh, Dagün, Bhat, Gathün, Mreggasüw (so meistens), Puh, Māk und Phawragün. Statt Dagün wird aber häufiger Asāt =

[1] Siehe darüber Bigandet, a. a. O., I, S. 79, Anm. 2.

[2] A. a. O., S. 33.

[3] Ich transkribiere hier nach meiner Weise, über dieselbe siehe unten S. 23.

Sanskrit Āṣāḍha (= Pali Āsāḷho), statt Gathün auch das der ursprünglichen Form näherstehende Kathük gebraucht. An die Stelle von Gaḍaisī, welches völlig fehlt, tritt hier Swan = Sanskrit Śrāvaṇa (P. Sāvano); ebenso nimmt Asut = Sanskrit Āśvayuǵa (= P. Assayuǵo) die Stelle des völlig fehlenden Wah ein. Das einmal erscheinende Aćāk und das zweimal erscheinende Durāsāt (Durasāt) vermag ich nicht unterzubringen.

Innerhalb des Monats werden zuerst die Tage der zunehmenden Mondhälfte, *māk*, dann der Vollmond, *peṅ*, dann die abnehmende Mondhälfte, *ćwek*, gezählt.

Zur Bezeichnung der Wochentage werden die Namen, welche Haswell-Stevens (a. a. O.) angibt, ganz und gar nicht gebraucht mit Ausnahme eines einzigen Males, wo Sük zur Bezeichnung des Freitags verwendet ist. Aber was Stevens in einem Zusatz bemerkt, daß er ein Buch gelesen, in welchem die Wochentage bloß gezählt worden seien, das ist auch hier durchgehends der Fall, und zwar ist der Sonntag der nullte, der Montag der erste, der Dienstag der zweite Tag usw. bis: Samstag der sechste Tag.

5. Grundsätze der Übertragung, der Einrichtung und der Transkription.

Da für mich bei dieser Arbeit die sprachwissenschaftlichen Interessen die maßgebenden sind (s. Vorwort S. 2), so habe ich bei der Übersetzung, soweit nur die Gesetze der deutschen Sprache es zuließen, dem Sprachgeiste des Mon Rechnung zu tragen gesucht sowohl in der Übersetzung der einzelnen Wörter, als in der Wortstellung und Satzbildung. Bei den vielfachen Synonymenhäufungen des Mon, die doch nur einen Begriff ausdrücken sollen, habe ich auch im Deutschen jeden Stamm durch ein besonderes Wort wiedergegeben und durch die Zwischensetzung von Bindestrichen die Zusammengehörigkeit zu einem Begriff zum Ausdruck gebracht. Auch die mehr formalen Partikeln wie *roṅ* und *heṅ* habe ich doch durch ein besonderes deutsches Wort wiedergegeben, nur die Partikel *ra* ist niemals besonders übersetzt.

Bezüglich der Einteilung habe ich mich oben Nr. 3 der Einführung schon ausgesprochen. Die (lateinischen und arabischen) Ziffern dieser Einteilung stehen am Rande sowohl des Mon-Textes, als der Umschrift, als der Übersetzung, so daß die letztere in den beiden ersteren leicht zu verfolgen ist. Bloß innerhalb des Mon-Textes und der Umschrift stehen die lateinischen Ziffern, welche die ursprüngliche Paginierung des Manuskriptes, und die arabischen Ziffern, welche die jedesmalige Zeile angeben, und zwar jedesmal genau an der Stelle, wo sie auch im Manuskript stehen, also auch eventuell mitten in einem Wort, da ein solches Abbrechen des Wortes am Schluß einer Zeile oder einer Seite in der Tat etwas ganz Gewöhnliches ist.

In der Transkription befolge ich dieselben Regeln, welche ich in meinen ‚Grundzügen der Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen'[1] u. a. befolgt und welche ich dort (S. 4 ff.) gegen die Einwendungen M. L. Finots genügend gerechtfertigt zu haben glaube. Wenn ich aber dort schon hervorgehoben hatte, daß die fortschreitende Forschung hier im einzelnen noch manche Unklarheiten heben könne, so kann ich schon jetzt einige solcher Klarstellungen beibringen. Sie beziehen sich auf die Umschrift mehrerer Vokalzeichen. Schon in den §§ 15, 92, 185 ff., 220 ff. der erwähnten Abhandlung hatte ich die Kürze des *e* und *o* bei Mon und Khmer als wahrscheinlich dargetan; dieselbe ist mir zur Gewißheit geworden beim Vergleich mit dem Khasi, bei welchem der gleiche Zustand herrscht.[2] Ich lasse also von jetzt ab das Längezeichen bei *ē* und *ō* entfallen. In ähnlicher Weise scheint es mir an der Zeit zu sein, da Mon *āi* = Khmer *ai* und Mon *āāi* = Khmer *āj* dargetan, die beiden letzteren von jetzt an mit *āi* und die beiden ersteren mit *ai* zu bezeichnen. Nachdem ich in den ‚Grundzügen der Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen' § 253 ff. die Natur des Mon-Vokals, welchen ich bisher mit *ui* umschrieb, klargestellt habe, wird, wie ich denke, die Schreibung *ü*, als der ursprüng-

[1] Denkschriften der phil.-hist. Klasse, LI. Bd., III. Abh. der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

[2] ‚Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache', Abhandlungen der I. Klasse der königl. Akademie der Wissenschaften in München, XXII. Bd., III. Abt., § 137.

lichen Aussprache dieses Vokalzeichens am nächsten kommend, gerechtfertigt erscheinen, wobei nur vor Augen zu halten ist, daß dieser Vokal, ähnlich wie *ö, ä* und *ü* bei Khmer, Bahnar und Stieng, bedeutend dumpfer, tiefer in der Kehle zu sprechen ist als der deutsche Vokal gleichen Zeichens. — Eine Abweichung, mehr äußerlicher Art, von meiner bisheran befolgten Transkription ist die, daß ich den Halbvokal, den ich bis jetzt mit *j* wiedergab, von jetzt an *y* schreibe.

Einige Schwierigkeiten ergeben sich bei der Transkription des Pali. Eine derselben entsteht daraus, daß das Manuskript ein und dasselbe Zeichen sowohl zur Verdopplung, als zur Aspiration, als auch zur Verbindung beider gebraucht, so daß also z. B. က *k* mit diesem Zeichen verbunden, = ကျ, sowohl *kk,* als *kh,* als *kkh* bezeichnen kann. Ist das Pali-Wort anderswoher bekannt, macht das keine Schwierigkeit, wohl aber besonders bei unbekannten Eigennamen. — Eine andere Schwierigkeit ist, daß das Manuskript niemals die Zerebralen verwendet, obwohl das Mon-Alphabet dieselben kennt, sondern statt derselben stets nur die Dentalen gebraucht. Ich habe in der Umschrift ebenfalls stets nur diese gegeben. — Eine dritte Schwierigkeit entsteht bei der Umschrift des Zeichens ဝ. Im Mon selbst scheint es einen bilabialen Laut, = *w*, auszudrücken. Aber in den eigentlichen Pali-Wörtern wird das gleiche Zeichen auch gebraucht zum Ausdruck des labiodentalen *v*. Ich habe mir so geholfen, daß ich in den reinen Mon-Formen immer *w* transkribiert habe, dagegen *v*: 1. in den zusammenhängenden Pali-Texten, 2. auch bei einzelnen Pali-Wörtern, solange sie noch völlig intakt waren. Hat dagegen schon irgend eine Einwirkung der Lautgesetze des Mon auf Pali-Wörter stattgefunden, so betrachte ich dieselben nicht mehr als vollgültige Pali-Wörter, sondern als Lehnwörter des Mon und transkribiere auch dort immer *w*. — Eine schädliche Beeinflussung vonseiten des Birmanischen macht sich darin geltend, daß das Zeichen ◌ꩻ z. B. ကꩻ sowohl, als auch für *im* verwendet wird. Ich habe überall an den betreffenden Stellen das richtige Zeichen für = ◌ꩻ, z. B. ကꩻ wieder eingesetzt.

II. Der Text.

သုပတ် ရာဇာဝင် ဒေတာဝ် သျိ ရောင်

Slapat rāǵāwaṅ datow smim roṅ.

Buch des Rāǵāwaṅ, der Königsgeschichte.

A I, 1 နမော တဿ ဘဂဝတော အရဟတော သသမ္မာသမ္ဗုဒ္ဓဿ ‖ ‖
ရာဇာမူနိန္ဒံ တိလောက အဂ္ဂံ ‖
ဓမ္မဉ္ဇ သင်ဃဉ္ဇ နမာမိဟံ ‖
ရာဇာဝိသ ပကာရက ဘာဝံ ‖
သံခေပံ ဒဿိဿာမိ ‖
ယထာရဟံ ‖ ‖

2 တိလောက အဂ္ဂံ ‖ (2) တ္ဂီ[1] ဂ္ဂ် ဒမရိန် ဒ္ဒ် တ ကွတ် လိုက် မပြ နူ မ္ဒိတ် ဒေဝတ ဂမ္ဂိုင် ‖ ရာဇာမူနိန္ဒံ ‖ နိ ကျ၎် တြဲ သ္ဦ ဂမ္ဒီ ‖ အဟံ ‖ င် အဲ ‖ နမာမိ ‖ ပ္ဂိ အ ဝိ[2] လောဝ် ရအ ‖ ဓမ္မဉ္ဇ ‖ ဟိုတ်[3] နိ ဓဝ် လောကုတ်တိုဝ် ဒမိတ် ပြကာ မဒ္ဂေတ် တ ကျော်[4] ပရိယ(3)တ္တိ ဂ္ဂ် ကျိုဝ်[5] ‖ သံဃဉ္ဇ ‖ ဟိုန် သင် စာ ပြကာ
3 မတ္ဂံ ဂး အရီယင် သင် သမုတ္တိ သင် ဂ္ဂ် ကို လဝ် ‖ အဟံ ‖ င် အဲ ‖ နမာမိ ‖ ပ္ဂိ

I, 1 *Namo tassa bhagavato arahato (sa)sammāsambuddhasa* ‖ ‖
Rāǵāmūnindã tiloka aggã ‖
dhammańća saṅghańća namāmihã ‖
rāǵāvãsa-pakāraṇa-bhāvã ‖
sãkhepã dassissāmi ‖
yathārahã ‖ ‖

2 *tiloka aggã* ‖ (2) *tlī*[1] *gah damaćün dah tau knat lük maprai nū mnih dewatau gamlüṅ* ‖ *rāǵāmūnindã* | *n kyāk trai smim gammim* ‖ *ahã* ‖ *ṅ ai* ‖ *namāmi* ‖ *pḍã ai ḍi*[2] *lṅow-ra'au* ‖ *dhammańća* ‖ *hün dhaw lokuttüw daćit prakā madget tau kõ-ku pariya(3)tti gah küm law* ‖ *sãghańća* ‖ *hün saṅ βā prakā matwã gaḥ arīyaṅ saṅ samutti saṅ gah küm law* ‖ *ahã* ‖ *ṅ ai* ‖
3 *namāmi* ‖ *pḍã*

---

[1] တ္ဂီ *tlī* für ursprüngliches und häufigeres တ္ဂ *tla*.
[2] Sic!, fehlerhaft für ဝိုက် *ḍik*.
[3] Mit Punkten in တ, = unserem ‚deleatur!'.
[4] Zusammenziehung aus ကော် ကု.
[5] Zusammenziehung aus ကို လဝ်.

A. Einleitung.

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa! I, 1
Rāǵāmūnindã tiloka aggã,
Dhammańća saṅghańća namāmi 'hã.
Rāǵāvãsa-pakāraṇã-bhāvã
Sãkhepã dassissāmi
Yathārahã.[1]

Tiloka aggã — den seligen Herrn, der da ist der Höchste 2
der Welt, preiswürdig über Menschen und Götter — *rāǵāmūnindã* — das ist:[2] den erhabenen Buddha,[3] den König der Mönche — *ahã* — das ist:[2] ich — *namāmi* — übersetzt: ich Sklave begrüße-verehre — *dhammańća* — das ist:[4] die neun überweltlichen[5] Gesetze, die zu beobachten sind zugleich mit der Pariyatti[6] auch — *sãghańća* — das ist: die zwei Gemeinden, nämlich die Arīyaṅ-Gemeinde[7] und auch die Samutti[8]-Gemeinde — *ahã* — das ist: ich — *namāmi* — über- 3

[1] = ‚Preis dem Herrn, dem Heiligen, Vollkommenen, Erleuchteten! Den König, den Herrscher, den Weisen, den Dreiweltenfürst, und das Gesetz und die Gemeinde preise ich. Eine Abhandlung über die Königsgeschichte kurzgefaßt werde ich vortragen genau'.

[2] Die Bedeutung von *n* ergibt sich klar aus B VII 9, wo es deutlich einem Pali *so* entspricht (vgl. auch B VII 14); es ist wohl nichts anderes als die Abkürzung von ဤကာဒ် *iṇa'* ‚dies'. Man geht wohl nicht fehl, das weiter unten folgende *ṅ* auf ဤဥပ် *iṅuh* zurückzuführen.

[3] *kyāk* bei Haswell-Stevens ‚any object of worship, a god; also used in adressing a superior, lord'. In diesem Manuskript wenigstens muß es durchaus gleich gesetzt werden mit dem birmanischen *Phra* (= Pali *Brahmā*). So wie dieses aber erst nach der Erlangung der Buddhaschaft von Gotamo gebraucht wird (Bigandet, a. a. O. I, S. 98) und dann mit ‚Buddha' wechselt, so scheint mir im Mon die Übertragung mit ‚Buddha' auch deshalb schon angebracht, weil dieses Wort in diesem Manuskript wenigstens sonst gar nicht gebraucht wird. Auch hier aber wird *kyāk* nur von der Erlangung der Buddhaschaft an gebraucht, s. besonders B VIII 3 und IX 7, während der Autor vorher immer nur das Wort *Bodhisat* verwendet.

[4] Die Bedeutung von *hün* erschließe ich nur aus der Analogie mit *n* und *ṅ*, s. Anm. 2, eine Ableitung kenne ich für diese Form nicht.

[5] *lokutüw* = Pali *lokuttara*. [6] S. Ch S. 350.

[7] = P *Ariyā*, die eigentliche Mönchsgemeinde.

[8] = P *Sammuti*, die allgemeine Gemeinde.

အဲ လ္ၚောဝ် ရအ် ‖ တဒန္တရာ[1] ‖ ပ္ဍဲ သက် သမိင် မလ္ၚောဝ် ကျာ် လ္ၚောဝ် ဓဝ် (4) လ္ၚောဝ် သၚ် ဂှ် ‖ ရာဇာဝါသ ပကာရဏ ဘာဝ ‖ ဟိုန် ပြကိုဟ် ရာဇာဝၚ် မဍဟ် တ္ၚောဝ် ဒတောဝ် အဆက် အဆက် မကြက် က္လုၚ် နူ တ္ၚောဝ် ဒတောဝ် မှာ-သာမန္တ တေဲ ဂှ် ‖ သၚ်(5)ခေပ ‖ ပွဲ ကမ္နန် ဟေၚ် ‖ ယထာရဟ ‖ အယာ် မာတ် မထိုက် ကြိုက် ကိုဝ် ဉာန် အဲ မဂွ မိၚ် လဝ် မဂွ ဉာတ် မိၚ် လဝ် မဂွ သတ္တိ လဝ် ဂှ် ‖ ဒဿိဿာမိ ‖ ကြက် အဲ ဍုဟ် ထ္ဗး ပျး လဝ် (6) ကိုဝ် တလ ပညာ တာ် ညး ဂမ္လိုၚ် ညိ ‖ ‖

II, 1
တိဏ္ဏဝိဟာရ ဘောဂါဟ ‖
မဟာဇနံ ဝိဉာဏတ္ထ ‖
ဟံသာဝတီ ပုရတ္ထာယ ‖
ဝိပတ္တိ ဗျဉ္ဇနက္ခရ[2] ‖ ‖[3]

2 တိဏ္ဏ ဝိဟာရ ဘောဂါဟ ‖ ၚ် အဲ နွံ ပိုန် ဘာ အစွော တုန် (7) ဂှ် ‖ မဟာဇနံ ဝိဉာဏတ္ထ ‖ တ္နာ နဲ သွက် ဒတွဲ ပြ မတ်[4] မှာဇန် တ သ္ဂော ဂိုၚ်

ai lṅow-ra'au ‖ *tadantarā*[1] ‖ *pḍai sak samiṅ malṅow kyāk lṅow dhaw* (4) *lṅow saṅ gah* ‖ *rāǵāvāsa-pakāraṇa-bhāvā* ‖ *hün prakūh rāǵāwaṅ maḍah tnow-datow aćhak-aćhak makrak kluṅ nū tnow-datow mhāsāmanta tē gah* ‖ *saṅ*(5)*khepā* ‖ *bwai kamnan heṅ* ‖ *yathārahā* ‖ *ayā māt mathük krük küw ñān ai magwā miṅ law magwā ñāt miṅ law magwā samtim law gah* ‖ *dassissāmi* ‖ *krak ai ḍnah-thβah-pyaḥ law* (6) *küw tala paññā tā ñaḥ gamlüṅ ñi* ‖ ‖

II, 1
tiṇṇa-vihāra-bhogāhā ‖
mahāǵanā viññāṇatthā ‖
hāsāvati puratthāya ‖
vipatti byañćanakkharā[2] ‖ ‖[3]

2 *tiṇṇā vihāra bhogāhā* ‖ *ṅ ai nwā pün bhā aćwō tun* (7) *gah* ‖ *mahāǵanā viññāṇatthā* ‖ *tnā-na-swak datuai mra-mat*[4] *mhāǵan-tā sgō gün*

---

[1] တဒန္တရာ *tadantarā* fehlt in dem zusammenhängenden Palitext I, 1.

[2] Fehlerhaft, für richtiges ဗျဉ္ဇနက္ခရ *byañǵanakkharā*.

[3] S. Anm. 3 zu der Übersetzung von A II 1.

[4] Fehlerhaft, für richtiges မဝ် *maw*.

setzt: ich begrüße-verehre — *tadantarā* — zu gleicher Zeit mit der Verehrung Buddhas, der Verehrung des Gesetzes, der Verehrung der Gemeinde — *rāǵāvāsa-pakāraṇa-bhāvā* — das ist: das Buch Rāǵāwaṅ, welches ist die ununterbrochene Erbfolge, die da kommen soll von der Erbfolge jenes Mhāsāmanta her — *saṅkhepā* — in einem kurzen Auszug fürwahr — *yathārahā* — längere Ausführung des kurzen Textes:[1] entsprechend der Einsicht, die ich hören kann, sehen kann, kennen lernen kann[2] — *dassissāmi* — werde ich zeigen-erklären den Weisen.

Tiṇṇa-vihāra-bhogāhā II, 1
Mahāǵanā viṅāṇatthā
Hāsāvatī puratthāya
vipatti byaṅǵanakkharā.[3]

Tiṇṇā-vihāra-bhogāhā — das ist: ich bin im Besitze des 2
Zustandes[4] des Niedergesetztseins[5] — *mahāǵanā viṅāṇatthā* — zum Zweck-Nutzen-Vorteil der Menschen, daß sie erlangen die Kenntnis ununterbrochen[6] — *hāsāvatī puratthāya* — zum

---

[1] *Ayā* = P. *āyāmo* ‚ausführlich', *māt* = P. *mātikā* ‚Skizze'.

[2] = ‚entsprechend der Einsicht, die ich selbst durch Hören, Sehen und Denken gewinnen konnte'.

[3] Das hier befindliche Stück Pali-Text zeigt sich bei Vergleichung mit der weiter unten folgenden Teilübersetzung als unvollständig; es fehlt noch: *rāǵāvāsa-pakāraṇā* ‖ *sasandanatā atthāya* ‖ *manabhāsāya vohārā* ‖ *yathārahā* ‖ *karissāmi* ‖ ‖. Die wörtliche Übersetzung des Ganzen ist: ‚Hinübergelangt über den Zustand der Lust, werde ich zum Vorteil der Menschen, welche in der Stadt Hasāwatī sind, wegen der Fehlerhaftigkeit der Wortbuchstaben eine Abhandlung der Königsgeschichte zum Zweck der Herrichtung in der vulgären Mon-Sprache genau herstellen'.

[4] *bhā* = P. *vihāro*.

[5] *Aćwõ* ist Substantiv zu dem Verb *ćwā* ‚niedersetzen'; *aćwõ* ‚Niedergesetztsein', ‚zur Ruhe gelangt sein'; vgl. die weitere Erklärung unten bei A III 1.

[6] Hier wird *aćhak-aćhak* ‚ununterbrochen' fehlerhaft vorausgenommen, da es doch nur eine nähere Bestimmung von *tnow-datow* ‚Erbfolge, sein kann.

သမ္တိ[1] လဝ် ဗွဲ အဆက် အဆက် ၅် ‖ ဟံသာဝတီ ပုရတ္ဒာယ ‖ တွံ နံ[2] သွ[3]
ဒတဲ့ မြ ဓဝ် ညး ဓတ ပ္ပဲ ရး ဟံင်သာ ‖[4] ဝတီ (II 1) ၅် ‖ ဝိပတ္တိ ဗျဉ္ဇနက္ခရံ ‖
3 ဒေ့ မ္ဍိ ကိုဝ် အာဝ် ပိုတ် ဗျန် ဓဝိပတ် အာ ၅် ‖ ရာဇာဝံသ ပကာရဏံ ‖ နဲ
ပြကိုဟ် ရာဇာဝင် ဓဟိုဲ အကြီ တွောဝ် ဒတောဝ် သ္ဍီ ဓစေန် ဆက် ကွင် နူ
ဓဟာသာဓန္တ ဒိုဲ ကိုဲ ကျာ် နဲ့ တြဲ နဲ့ (2) ပိုဲ ဝွံ ၅် ‖ သသနှနတာ အတ္ဒာယ ‖
တွံ နဲ သ္ဍိက် ဗ္ဗီ ပ္ဗုပ် ဇန် သ္ဘပ် လဝ် ၅် ‖ ဓညာဘာသာယ ဝောဟာရံ ‖ နဲ ဝောဟါ
ညး ဒုင် ဟံင်သာဝတီ ဓန် ဓညာဘာသာ ၅် ‖ ယထာရဟံ ‖ အယာံ ဓာတ် ဓတိုက်
ကြိုက် ကိုဝ် (3) ညာန် အဲ ဓဂွံ မိင် ညာတ် သမ္တီ လဝ် ၅် ‖ ကရိယာမိ ‖ အဲ
ကြက် စီ ရေင် လဝ် ညိ အ ‖ ‖

III, 1 အဓိပါ ဂထါာ ဝွံ မ္ဂး မ္ဘာ ‖ အဲ နွ ပိုန် ဘာ အစွေ်ာ ဓဝ် ကရုတ်ဏာ
ဗတိုက် စိုတ် အဲ ၅် ၆် တဲ့ ‖ တွံ(4)နဲ သွက် ဇန် တံ ဓတ ပ္ပဲ ရး ဒုင် ဟံသာ-

samti[1] *law bwai aćhak-aćhak gah* ‖ *hãsāvatī puratthāya* ‖ *tnã-nã*[2] *swa*[3] *datuai mra-maw ńaḥ matau pḍai raḥ hãṅsā* ‖[4] *watī* (II 1) *gah* ‖ *vipatti byańǵanakkharã* ‖ *ḍẽ mnũ küw akhaw*
3 *püt byan mawipat ā gah* ‖ *rāǵāvãsa pakāraṇã* ‖ *n prakūh rāǵāwaṅ mahüm akrüm tnow datow smim maćen ćhak kluṅ nū mahāsāmanta düw küw kyāk nāi trai nāi* (2) *püai wwã gah* ‖ *sasandanatā atthāya* ‖ *tnã-na smik pńī pńap ǵan stap law gah* ‖ *mańabhāsāya vohārã* ‖ *n wohā ńaḥ ḍuṅ hãṅsāwatī madah mańabhāsā gah* ‖ *yathārahã* ‖ *ayã̃ māt matük-krük küw* (3) *ńān ai magwã miṅ ńāt samtim law gah* ‖ *karissāmi* ‖ *ai krak ćī-reṅ law ńi au* ‖ ‖

III, 1 *adhipāi gāthā wwã mgaḥ mhā* ‖ *ai nwã pün bhā aćwô dhaw karutṇā batük ćüt ai gah dah tuai* ‖ *tnã*(4)*-na swak ǵan tã matau pḍai raḥ ḍuṅ hãsā-*

---

[1] Fehlerhaft, für richtiges သမ္တိ *samtim.*

[2] Fehlerhaft, für richtiges နဲ *na.*

[3] Fehlerhaft, für richtiges သွက် *swak.*

[4] Das Trennungszeichen hier inmitten des Wortes ist gewiß auch den Schreibgesetzen des Mon zuwider, findet sich aber so im Original.

Zweck-Nutzen-Vorteil derjenigen, welche sich befinden in dem Gebiet von Hãṅsāwatī — *vipatti byaṅǵanakkharã* — es[1] ist in bezug auf die Konsonanten, Vokale der Worte fehlerhaft — *rāǵāvãsa pakāraṇã* — das ist: das Buch Rāǵāwaṅ, welches 3
hersagt mit Preis die Erbfolge der Könige, welche ununterbrochen nacheinander kamen von Mahāsāmanta an bis zu Buddha, dem erhabenen Herrn, diesem unserm Herrn — *sasandanatā*[2] *atthāya* — um in Ordnung zu bringen die Perlenschnur der Reihe nach — *maṅabhāsāya vohārã* — das ist: die in der Sprache der Stadt Hãsāwatī, welche ist die Mon-Sprache[3] — *yathārahã* — in längerer Ausführung des (kurzen) Textes: entsprechend der Einsicht, welche ich hören, sehen, kennen lernen konnte — *karissāmi* — ich werde herstellen.[4]

Der Sinn dieses Verses ist nun im ganzen:[5] Ich bin im III, 1
Zustand des zur Ruhe Gelangtseins, des Gesetzes des Mitleides, welches mein Gemüt ergriffen hat.[6] Zum Vorteile der Menschen, welche sind im Gebiet der Stadt Hãsāwatī,[7] und zwar in der

---

[1] Es, nämlich das Buch der Königsgeschichte, vgl. A III 2.

[2] Wie *gan* ‚Perlenschnur' in der nachfolgenden Übersetzung zeigt, hat dem Übersetzer dabei auch P *sandānã* ‚Perlenschnur' vorgeschwebt.

[3] Die dem Mon selbst angehörige Bezeichnung für Land, Volk und Sprache ist မန် *man* mit der Nebenform မောန် *mon*. Das Beziehen derselben auf eine Sanskrit- beziehungsweise Paliform *maṅa* ist zwar lautgesetzlich nicht unzulässig, da das auslautende *a* allerdings im Mon abfallen und das alsdann in den Auslaut tretende *ṅ* zu *n* werden müßte; aber ein eigentlicher, positiver Beleg für einen derartigen Zusammenhang fehlt doch bis jetzt wenigstens vollständig.

[4] Die Verbindung von *ṅi* (*au*) mit *krak* bringt hier eine Art Futur Optativ hervor.

[5] Wörtlich: ‚Der Sinn (*adhipāi* = P. *adhippāyo*) dieses Verses nämlich der große (ist).' Da die Übersetzung in einzelnen Bruchstücken, wie sie vorhergeht, den Sinn nicht so deutlich hervortreten läßt, so wird sie hier noch einmal in fortlaufendem Zusammenhang und in freierer, mehr dem Geiste der Mon-Sprache entsprechender Anordnung gegeben; vgl. Einführung Nr. 4.

[6] Die Verbindung von *dah* und *tuai* ergibt ungefähr den Sinn eines Zustand-Perfektes, von etwas, das eingetreten ist und noch andauert.

[7] Der Passus *mgaḥ maṅabhāsā gah* ist hier in Verbindung mit *pḍai raḥ ḍuṅ hãsāwatī* gebracht, mit Recht, insofern gerade darin, daß die Leute von Hãsāwatī belehrt werden sollen, die Begründung für die Übertragung in die Mon-Sprache liegt.

ဝတီ မ္ဂး မညာဘာသာ ဂှ် ‖ တ္နာ် နဲ သ္ကိုဝ် ဂိုင် သမ္တိမ် လဝ် တ္နောဝ် ဒတောဝ် သ္မိ
အဆက် အဆက် ဂှ် ‖ ပြကိုဟ် ရာဇာဝင် မ္နိ ကိုဝ် ယတိ အခဝ် မလိုံ (5) လာ်
ဝိပတ် အာ ဂှ် ‖ အဲ ဖ္နီ ဖ္နပ် ဇန် သ္တပ် ပြု ပြေင် ဂဟိုဝ် ကၞာ လဝ် ညိ အဝ် ‖ ‖

B I, 1

အတိတေ[1] ပထမကပ္ပေ ‖
မဟာသာမန္တ ရာဇာ ‖
ရဇ္ဇံ ကာရေသိ ‖ ‖

နူ ပထမ ကဝ် မတန် က္လုင် တေံ (6) ဂှ် ‖ ဗောဓိသတ် ပိုဲ မက္တိုဝ် ဒှ် မဟာသာ-
မန္တ ရာဇာ ကိုပ် က္လာ ရ ‖ လ္မေင် နူ မတန် တေံ ဂှ် ‖ ဒှ် ၆၄ အန္တရကပ် ရ ‖ မွဲ
အန္တရကပ် မ္ဂး ဂှ် ‖ နူ အယုက် သတ္တာ် မဒှ် စှ် သ္ဍာ် ဂှ် ‖ က္လာ သ္ဍာ် မွဲ သ္ဍာ် မောဝ်
တိုန် အာ ဒိုဝ် ကိုဝ် (7) စိုပ် အယုက် သတ္တာ် မွဲ အသင်္ချဲ ‖ နူ မွဲ အသင်္ချဲ ဂှ်
က္လာ သ္ဍာ် မွဲ သ္ဍာ် ဟုတ် စေ်ှ အာ ဒိုဝ် ကိုဝ် စိုပ် အယုက် သတ္တာ် စှ် သ္ဍာ် ပ္လန် ‖
2 သာ် ဝွာ ဒှ် မွဲ အန္တရကပ် ရ ‖ နူ ကဝ် မတန် တွဲ ဂှ် ‖ စှ် ဗာ အန္တရကပ် တွဲ
ကျာ် (III 1) ကက္ကုသန် မက္တိုဝ် ဒှ် ရ ‖ နူ ဂှ် စှ် အန္တရကပ် တွဲ ကျာ် တြဲ

watī mgaḥ mańabhāsā gah ‖ *tnã-na sküw-güṅ samtim law tnow-datow smim aćhak-aćhak gah* ‖ *prakü̇h rāǵāwaṅ mnũ küw yati akhaw malüm* (5) *lāk wipat ā gah* ‖ *ai ṕnī-ṕnap ǵan stap pru preṅ gahüw kanã law ńi au* ‖ ‖

B I, 1

atite[1] *pathamakappe*
mahāsāmanta rāǵā
raǵǵā kāresi

nū pathama kaw matan kluṅ tẽ (6) *gah* ‖ *bodhisat püai mak-tüw dah mahāsāmanta rāǵā küp klā ra* ‖ *lmeṅ nū matan tẽ gah* ‖ *dah 64 antarakap ra* ‖ *mwai antarakap mgaḥ gah* ‖ *nū ayuk sat-tã madah ćah snã gah* ‖ *klã snã mwai snã mow tün ā düw-küw* (7) *ćüp ayuk sat-tã mwai asaṅghai* ‖ *nū mwai asaṅghai gah klã snã mwai snã hut ćeh ā düw-küw ćüp ayuk sattã ćah*
2 *snã plan* ‖ *sāk wwã dah mwai antarakap ra* ‖ *nū kaw matan tuai gah* ‖ *ćah βā antarakap tuai kyāk* (III 1) *kakkusan ma-ktüw dah ra* ‖ *nū gah ćah antarakap tuai kyāk trai*

---

[1] Sic!, richtig: အတီတေ *atīte.*

Mon-Sprache, um ihnen zu geben die Kenntnis der ununterbrochenen Erbfolge der Könige, möchte ich das Buch Rāǵāwaṅ, welches in bezug auf die Verbindung der Buchstaben verderbt-fehlerhaft ist, ordnen, die Perlenschnur der Reihe nach herrichten.[1]

B. Erster Teil.

Buddhas Leben und Reliquien.

Atite pathamakappe I, 1
Mahāsāmanta rāǵā
Raǵǵā kāresi.[2]

Von dem Entstehen-Kommen jenes ersten Kaw[3] an bestand unser Bodhisat als König Mahāsāmanta[4] zuvor. Die Abfolge von jener Entstehung her sind 64 Antarakap.[5] Ein Antarakap nun ist: von einem Lebensalter der Wesen,[6] welches ist 100 Jahre, angefangen (je) zehn Jahre ein Jahr wachsend hinauf bis zum Kommen eines Alters der Wesen von einer Asaṅghai;[7] von einer Asaṅghai (je) hundert Jahre ein Jahr sich vermindernd hinunter bis zum Kommen eines Alters der Wesen von zehn Jahren wiederum. Auf diese Weise wird ein Antarakap. Von dem Entstehen der Welt an ge- 2
rechnet nach zwölf Antarakap trat der Buddha Kakkusan[8] auf. Von da an nach zehn Antarakap trat der erhabene

---

[1] Die Bedeutung von *gahüw* ist mit den vorhandenen Hilfsmitteln nicht festzustellen.

[2] ‚Im vergangenen ersten Kappo übten die Mahāsāmanto-Könige die Königsherrschaft aus'.

[3] *Kaw* geht auf Sanskrit *kalpa* zurück, indem ausnahmsweise *l* hier in *w* übergegangen ist (vgl. Gr. §§ 14 und 15); dagegen ist *antarakap* von der Pali-Form *antarakappo* abzuleiten.

[4] S. M. chapt. 2 (S. 8); das Manuskript hat beständig *M(a)hāsāmanto* statt des sonstigen *Mahāsammato*.

[5] S. Ch S. 185; s. auch hier Anm. 3.

[6] Ich schreibe mit Bedacht *sat-tā* und nicht *sattā*; denn ich glaube allerdings, daß hier nicht eine einfache Herübernahme des Pali-Wortes *sattā* vorliegt, sondern daß von Pali *satto* (oder *sattā*) zunächst *sat* abgeleitet ist, welchem dann das Plural-Suffix *tā* angefügt ist.

[7] = P *asaṅkheyyā*.

[8] = Kakusandho, Ch S. 174.

ကောနာဂုံ က္တိုဝ် ဒှ် ပ္လန် ရ ‖ နူ ကျာ် တြဲ ကောနာဂုံ က္တိုဝ် ဒှ် တုဲ ‖ စှ် အန္တရကပ်
3 ပ္လန် တုဲ ကျာ် တြဲ ကဿပ က္တိုဝ် ဒှ် ပ္လန် ရ ‖ နူ ဂှ် ၁၂ အန္တရကပ် တုဲ ကျာ်
တြဲ နာဲ ပိုဲ မှာ ရ ဂေါတမ က္တိုဝ် (2) ဒှ် ပ္လန် ရ ‖ နူ ကျာ် တြဲ နာဲ ပိုဲ မှာ
ရ ဂေါတမ ဝွ ၅ အန္တရကပ် ပ္လန် တုဲ ကျာ် တြဲ အရီယျ မေတ်တဲယျ ကြက်
က္တိုဝ် ဒှ် ပ္လန် ရ ‖ နူ ကျာ် တြဲ အရီယျ မေတ်တဲယျ ဂှ် ‖ စှ် ဗာ အန္တရကပ် တုဲ
ကဝ် တူ ရ ‖ ‖

II, 1 ဣဝွ လ္မေင် အန္တရကပ် (3) ရ ‖ ပ္ဍဲ ပိုဲ မဟုံ တ္နောဝ် ဒတောဝ် သ္မိံ ဂတ
ဝွ ဂှ် ‖ သ္မိံ သာမန္တ ပထမ ကဝ် တေ ဟွ သေင် ‖ ဗောဓိသတ် ပိုဲ ဒှ် သ္မိံ မှာ-
သာမန္တ ပထမ အန္တရကပ် ကြဝ် ကြဝ်[1] ဝွ ရောင် ‖ အစာ အတ္ထကထာ မှာဝင် တာ
မဟုံ ‖ (4) နူ ပထမ တ္နာ[2] အန္တရကပ္ပ ဝွ ဂှ် ‖ ဗောဓိသတ် ပိုဲ ဒှ် သ္မိံ မှာသာ-
မန္တ ကုံ ‖ ကောန် မှာသာမန္တ ဂှ် ရောဇ ဂး ယှု ‖ ကောန် ရောဇ ဂှ် ဝရရောဇ
ဂး ယှု ‖ ကောန် ဝရရောဇ ဂှ် ကလျာ(5)ဏ ဂး ယှု ‖ ကောန် ကလျာဏ ဂှ် ‖
ဝရကလျာဏ ‖ ကောန် ဝရကလျာဏ ဂှ် ‖ မန္ဓာတ ‖ ကောန် မန္ဓာတ ဂှ် ‖
ဝရမန္ဓာတ ‖ ကောန် ဝရမန္ဓာတ ဂှ် ‖ ဥပေါသထ ‖ ကောန် ဥပေါ(6)သထ ဂှ် ‖
ဥပဝရ ဂး ယှု ‖ ကောန် ဥပဝရ ဂှ် ‖ မာဃဒေဝ ‖ နူ သာမန္တ မဇိုပ် ဥပဝရ ဂှ် ‖

konāgüm ktüw dah plan ra ‖ nū kyāk trai konāgüm ktüw dah tuai ‖ ćah antarakap plan tuai kyāk trai kassapa ktüw dah
3 *plan ra ‖ nū gah 12 antarakap tuai kyāk trai nāi püai mhā ra gotama ktüw (2) dah plan ra ‖ nū kyāk trai nāi püai mhā ra gotama wwā 5 antarakap plan tuai kyāk trai arīyya mettaiyya krak ktüw dah plan ra ‖ nū kyāk trai arīyya mettaiyya gah ‖ ćah βā antarakap tuai kaw tū ra ‖ ‖*

II, 1 *iwwā lmeṅ antarakap (3) ra ‖ pḍai püai mahüm tnow datow smim gata wwā gah ‖ smim sāmanta pathama kaw tē hwā seṅ ‖ bodhisat püai dah smim mhāsāmanta pathama antarakap krau krau*[1] *wwā roṅ ‖ aćā atthakathā mhāwaṅ tā mahüm ‖ (4) nū pathama tnā*[2] *antarakappa wwā gah ‖ bodhisat püai dah smim mhāsāmanta küm ‖ kon mhāsāmanta gah roǵa*

[1] Das zweite ကြဝ် *krau* ist wohl Dittographie.

[2] Fehlerhaft für richtiges တာ *tā*, siehe in der Übersetzung Anm. 6.

Buddha Konagüm[1] hinwiederum auf. Von dem Auftreten des erhabenen Buddhas Konagüm an nach zehn Antarakap hinwiederum trat der erhabene Buddha Kassapa[2] hinwiederum auf. Von da an nach 12 Antarakap trat hinwiederum der er- 3
habene Buddha, unser großer Herr, Gotama,[3] auf. Von dem erhabenen Buddha, unserem großen Herrn, diesem Gotama an hinwiederum nach 5 Antarakap wird der erhabene Buddha Arīyya Mettaiyya[4] hinwiederum auftreten. Nach zwölf Antarakap verbrennt die Welt.

Dies ist die Aufeinanderfolge der Antarakap. Bei uns II, 1
wird die Geschichte der Könige von vordem (so) erzählt: Einen König Sāmanta jener ersten Welt gab es nicht. Unser Bodhisat war der König Mhāsāmanta des ersten Antarakap danach ganz gewiß. Die Lehrer des Kommentars Mhāwaṅ[5] erzählen: Vom ersten Anfang[6] dieses Antarakap war unser Bodhisat der König Mhāsāmanta auch. Der Sohn Mhāsāmantas hieß Roǵa, der Sohn Roǵas hieß Wararoǵa, der Sohn Wararoǵas hieß Kalyāṇa, der Sohn Kalyāṇas Warakalyāṇa, der Sohn Warakalyāṇas Mandhāta, der Sohn Mandhātas Waramandhāta, der Sohn Waramandhātas Uposatha, der Sohn Uposathas Upawara, der Sohn Upawaras Māghadewa. Von Sāmanta kommend bis Upawara

gaḥ ymu ‖ kon roǵa gah wararoǵa gaḥ ymu ‖ kon wararoǵa gah kalyā(5)ṇa gaḥ ymu ‖ kon kalyāṇa gah ‖ warakalyāṇa ‖ kon warakalyāṇa gah ‖ mandhāta ‖ kon mandhāta gah ‖ waramandhāta ‖ kon waramandhāta gah ‖ uposatha ‖ kon upo(6) satha gah ‖ upawara gaḥ ymu ‖ kon upawara gah ‖ māghadewa ‖ nū sāmanta maćüp upawara gah ‖

---

[1] = Koṇāgamano, s. M, chap. I.

[2] = Kassapo, M a. a. O.

[3] Das Mon hat die Eigentümlichkeit, daß es das auslautende *o* der Pali-Wörter, sobald sie außerhalb der Pali-Texte selbst, im Zusammenhang der Mon-Sätze stehen, stets als *a* schreibt.

[4] = Metteyyo.

[5] = Mahāvãso.

[6] Für *tnā*, das nur ‚Baum' heißt, ist *tā* ‚Anfang' einzusetzen, vgl. M chap. II (S. 8) ‚at the commencement of this kappo'.

ၵ် ဒတော်ၢ်[1] ဝ်ဝ် ရ ‖ နူ မာဃဒေဝ ၵ် ‖ (ဒိုဝ် မရိုဝ်)[2] ဒိုဝ် ကိုဝ် ဝိုပ် သိုဝ် နဲဝ်ဝ် ၵ်
ဂဝ ဒတောဝ် ရ ‖ နူ ကိုဝ် သိုဝ် နဲဝ်ဝ် ၵ် ၃၃ ဒတော(7)ဝ် တဲ့ ဝိုပ် သိုဝ် ဩ-
ကာက ရ ‖ သိုဝ် ဩကာက ဝိ ဒတောဝ် လောန် တဲ့ ‖ ကွတ် ၵ် သိုဝ် ၼဂ္ဂရေတ်
4 ညး မကော် ‖ သိုဝ် တိ[3] ၵ် ယာ် ပိက် ပါင် မ္ဂး ‖ ဂ္ဂိ ပါင် လျး ဂိုဝ် သလိင် ဒိုင်
5 ညိုင် ပွတ် ကိုဝ် ‖ ဟိုတ် ၵ် ရ ၼဂ္ဂရေတ် (IV 1) ညး မကော် ရောင် သိုဝ်
ၼဂ္ဂရေတ် ၵ် ဂွ ကျာ် ၅ နွဲ ‖ ညး ဂွ ကျာ် ၅ ၵ် ရော | ဟတ္ဒာ မွဲ | ဓိတ္တ
6 မွ ‖ ဇန္တိ မွဲ ‖ မာလိကီ မွဲ ‖ ဝိသာခါ မွဲ | ဣဂ္ဂိ ဂွ ကျာ် ၅ ရ ဂွ ကျာ် ဌော်
ၵ် ကောန် ၉ ကောန် တြိုဝ် ပန် ‖ ကောန် ဖြိ ၅ ‖ ညး တြိုဝ် ပန် (2) ၵ် ရော |
ဩကာကဗုက္ခ မွဲ ‖ ကတနန္ဒ မွဲ ‖ ကောရသိကိ မွဲ ‖ ပရောဇ မွဲ | ဣဂ္ဂိ ကောန်
တြိုဝ် ပန် ရ ‖ ကောန် ဖြိ ၅ ၵ် ရော ‖ ပိယာ မွဲ | သုပိယာ မွဲ အနန္ဒာ မွဲ
7 ဇိဝိထာ မွဲ ‖ ဇိဝိတသေက မွဲ ‖ ဣဂ္ဂိ ကောန် ဖြိ ၅ ရ ‖ ဂ္ဂိ (3) ကောန် ၉ တဲ့
ကျွာ်[4] ဌော် ပကာ ဂရိတ် ရ ‖ သိုဝ် ဌော် တုန် ဂွ ကျာ် သွတ် မွဲ သ္ဒာင် ဝ်ဝ်

ćah datnok[1] *wwã ra* ‖ *nū māghadewa gah* ‖ *(düw maćü)*[2] *düw*
küw ćüp smim nāimi gah ‖ *80 datow ra* ‖ *nū küw smim nāimi*
gah 33 dato(7)w tuai ćüp smim okāka ra ‖ *smim okāka pi da-*
4 *tow lon tuai* ‖ *knat gah smim uggaret ńaḥ makok* ‖ *smim tã*[3]
gah yã̃ pãk pāṅ mgaḥ ‖ *glã pāṅ lyaḥ güw salãṅ dmãṅ ńãṅ*
5 *pmat küm* ‖ *hüt gah ra uggaret* (IV 1) *ńaḥ makok roṅ* ‖ *smim*
uggaret gah gna-kyāk 5 nwã ‖ *ńaḥ gna kyāk 5 gah ro* ‖ *hatthā*
mwai ‖ *ćitta mwai* ‖ *ǵantu mwai* ‖ *maliṇī mwai* ‖ *wisākhā*
6 *mwai* ‖ *iwwã gna kyāk 5 ra* ‖ *gna kyāk ǵnok gah kon 9 kon*
trũ pan ‖ *kon brau 5* ‖ *ńaḥ trũ pan* (2) *gah ro* ‖ *okāka-*
mukkha mwai ‖ *katananda mwai* ‖ *korasiṇi mwai* ‖ *paroǵa*
mwai ‖ *iwwã kon trũ pan ra* ‖ *kon brau 5 gah ro* ‖ *pīyā mwai* ‖
supiyā mwai ‖ *anandā mwai* ‖ *ǵiwithā mwai* ‖ *ǵiwitaseṇa mwai* ‖
7 *iwwã kon brau 5 ra* ‖ *gwã* (3) *kon 9 tuai gna-kyāk*[4] *ǵnok pakā*
gaćüt ra ‖ *smim ǵnok tun gna kyāk smat mwai s'āṅ gwã*

---

[1] Zusammenziehung aus တွောဝ် ဒတောဝ် *tnow datow*, wobei das auslautende ၵ် = *ok* aber fehlerhaft ist.

[2] Die Klammer = ‚deleatur', ist so im Original.

[3] Wohl fehlerhaft für တိ *tẽ*.

[4] Zusammenziehung aus ဂွ ကျာ်.

sind zehn Generationen. Von Māghadewa bis zum Kommen des Königs Nāimi sind 80 Generationen; von König Nāimi an nach 33 Generationen kommt König Okāka.[1] Drei Generationen nach König Okāka[2] kam ein König, Uggaret[3] genannt. Wenn 4
jener König den Mund öffnete, so leuchtete, glänzte, flammte die Mundhöhle wie Feuer. Deswegen wurde er Uggaret genannt fürwahr. König Uggaret hatte 5 Königinnen. Diese 5
fünf Königinnen sind welche? Hatthā eine, Ćitta eine, Ǵantu eine, Maliṇī[4] eine, Wisākhā eine, dies sind fünf Königinnen. 6
Die Großkönigin hatte 9 Kinder, vier Söhne, 5 Töchter. Diese vier Söhne sind welche? Okākamukkha einer, Katananda einer, Korasiṇi einer, Paroǵa einer, dies sind vier Söhne. 5 Töchter sind welche? Pīyā eine, Supiyā eine, Anandā eine, Ǵiwithā eine, Ǵiwitaseṇa eine, dies sind 5 Töchter.[5] Als sie 7
9 Kinder bekommen hatte, starb die Großkönigin. Der Großkönig machte zur Königin ein anderes junges Mädchen und

---

[1] Diese Aufzählung weicht von der im Mahāvāso (M chap. 2) bedeutend ab. Für Nāimi macht mich Herr Dr. Neumann auf Maǵǵhimanikāyo No. 83 (Nimi) und Dīpavāso III 36 aufmerksam.

[2] Man sieht auch aus diesem Detail, daß der vorliegende Text sich nicht an das Mahāvāso, sondern an Buddhagosos Kommentar anschließt, vgl. Albr. Weber, ‚Indische Streifen' (Berlin 1868) 1. Bd., S. 235—244.

[3] Das seltsame *Uggaret* ist = ‚*Ookakaritz*' (englische Schreibweise, = *Ukakaritz*) bei B I, S. 10. *Ookakaritz* (= *Ookaka-ritz*) ist nichts anderes als *Okāka-rāǵā* (zu *ritz* = *rāǵā* vgl. birman. *Mitzimadesa* = *Maǵǵhimadeso*). So kann auch im Mon *rāǵā* zunächst zu *rāǵ* werden, welches dann weiter zu *rāt* und wohl auch zu *ret* werden kann. Durch Verstümmelung, Auswerfung des zweiten *ka* muß daraus im Volksmunde *Ukkaritz*, *Ukkaret* geworden sein, welches dann in Verbindung mit *ukkā* ‚Feuerbrand', ‚Meteor' gebracht wurde und dann Anlaß zur Bildung der Legende von dem feuerglänzenden Mund gab. *Ukkaret* konnte dann nach moderner Aussprache (*g* = *k*) auch *Uggaret* geschrieben werden. Es ergibt sich also, daß der vorliegende Text *Uggaret* als besonderen Eigennamen betrachtet, dessen vollkommene Identität mit dem gerade vorhergegangenen *smim Okāka* er nicht mehr erfaßt.

[4] Turnour, Mahāvāso (M S. XXXV ff.) hat Pālini, Buddhaghoso Ǵālini.

[5] Buddhaghoso hat als Namen der Söhne: Okkāmukha, Karakaṇḍa, Hatthinika, Nipura; als Namen der Töchter: Piyā, Suppiyā, Ānandā, Viǵita, Viǵitasenā.

ကောန် တြဴ မွဲ ပ္လန် ‖ စန္ဒ ဂး ယ္မု ‖ ငွ ကျာ် အာတ် အခေါင် ဂ္လိုင် ကိုဝ် ဝါ
III, 1 တုဲ ‖ စန္ဒ ဂှ် ဂွ ဒှ် ဥပ္ပရာဇာ ရ ‖ သ္မိ (4) ဇ္ငေါ် တုန် ရဴ ဝွ ဂး ကိုဝ် ကောန်
ဇမ္နော် ဂှ် ရ ‖ ယွ ကောန် တ အနိန် အဲ သ္ဒိုက် ငွ ကျာ် လောန် သ္မတ်[1] ဂှ်
အဲ ဒး ကိုဝ် ပ ဥပ္ပရာဇာ တုဲ ရ ‖ အမာတ် ၈ ဂိုင် ကေတ် တုဲ ‖ ဒ္နာဲ ထာန်
မဗ္လး လ(5)မျိုမ် မ္နး တ အာ ဒ္မာင် က္လာ ရ ‖ မတ် အဲ ဟွ မွဲ တုဲ ဒ္နာဲ အဲ မ္နး တ
2 စဴ ပသ္မိ ရ ‖ သာ် ဝွ ဟိုမ် ကိုဝ် ကောန် တ ဂှ် တုဲ ‖ ကောန် တြဴ ပန် ကာလ
မအာ ဂှ် ‖ ကောန် ဗြဴ ၅ ဂှ် ဗက် အာ ကုမ် ‖ မ္နိဟ် ဆ မကြိ(6)က် စိုတ် ဗက်
အာ သ္မိ တ ဂှ် ရ ‖ သ္တိုမ် ဗိုဝ် ပ္နာန် ဗ္နတ် ပိ ယောဇနာ ဟေင် ‖ ကောန် သ္မိ တ
ဂှ် ချပ် အစော် ဒြဟတ် ဗိုဝ် ပ္နာန် ပိုဲ ဝွ ဂှ် ‖ ပိုဲ စနေဟ် ကေတ် ဍုင် ဉး ဗွဲ
မသွာ ပိုဲ ဂွ ရ ‖ တိ ဇ္ငေါ် က္အိန်[2] ဒ္မာင် ဟာ ‖ မူ ပ ဂလိုင် (7) ဝင် သရာ်
3 ပါပ် ရော ‖ ပိုဲ ကနာ် ကေတ် ဍုင် ရ ဂး တုဲ ‖ ဇက် တိတ် အာ ဂြိုပ် ရ ‖ အာ
စိုပ် ဗောဓိသတ် ပိုဲ ဒှ် ဣသိ ကပ္ပိလ ရ ‖ ဂအာင် ဣသိ ကပ္ပိလ ဂှ် မဒှ် ဂအာင်
ဗမ္နး ရောင် ‖ ဣသိ ဇိုန် ကိုဝ် ကနာ် ဍုင် ရ ‖ (V 1) ‖ ‖ ‖ ‖ ‖
4 ဇိုန် ကိုဝ် ကနာ် ဍုင် ရ ‖ ဍုင် ကပ္ပိလဝတ် ဗဒုင် ယ္မု ရ ‖ ကောန် သ္မိ တ

kon trũ mwai plan ‖ *ćanda gaḥ ymu* ‖ *gna kyāk āt akhoṅ glüṅ*
III, 1 *küw wā tuai* ‖ *ćanda gah gwā dah upparāǵā ra* ‖ *smim* (4) *ǵnok tun rau wwā gaḥ küw kon ǵamnok gah ra* ‖ *ywā kon tā anin ai sdük gna kyāk lon smat*[1] *gah ai daḥ küw pa upparāǵā tuai ra* ‖ *amāt 8 güṅ ket tuai* ‖ *dnāi thān mablaḥ-la*(5)*myüm mnaḥ tā ā dmāṅ klā ra* ‖ *mat ai hwā mwai tuai dnāi ai mnaḥ tā*
2 *ćau pasmim ra* ‖ *sāk wwā hüm küw kon tā gah tuai* ‖ *kon trũ pan kāla ma'ā gah* ‖ *kon brau 5 gah bak-ā küm* ‖ *mnih ćha makrü*(6)*k ćüt bak-ā smim tā gah ra* ‖ *stüm büw-pnān bnat pi yoǵanā heṅ* ‖ *kon smim tā gah khyap acō-drahat büw-pnān püai wwā gah* ‖ *püai ćaneh-ket ḍuṅ ńaḥ bwai maswā püai gwā ra* ‖ *ti ǵnok k'in*[2] *dmāṅ hā* ‖ *mū pa galüṅ* (7) *wan sarā-pāp*
3 *ro* ‖ *püai kanā-ket ḍuṅ ra gaḥ tuai* ‖ *ǵak tit ā grüp ra* ‖ *ā ćüp bodhisat püai dah isi kappīla ra* ‖ *ga'āṅ isi kappīla gah madah ga'āṅ bamnaḥ roṅ* ‖ *isi ǵün küw kanā ḍuṅ ra* ‖ (V 1) ‖ ‖ ‖ ‖ ‖

[1] သ္မတ်, im Original zuerst ausgelassen, ist dann über der Zeile in kleinerer Schrift nachgetragen, es müßte aber wohl vor *lon* stehen.
[2] S. in der Übersetzung Anm. 7.

erhielt einen Sohn wiederum, Ćanda mit Namen. Da die Königin
um die Vergünstigung zu vielen Malen gebeten,[1] gelangte Ćanda
dazu, Unterkönig zu werden. Der Großkönig setzte (ihn) auf III, 1
diese Ehrenstelle (und) sagte zu seinen älteren Kindern: ‚O
Kinder des Hauses! ich habe Wohlgefallen an der jungen Kö-
nigin sehr, ich mußte (ihn) zum Unterkönig machen. Nehmet 8
Edelleute,[2] an einen Ort zum Leben[3] gehet und verweilet (dort)
vorläufig. Wenn meine Augen nicht mehr sind,[4] so kehrt ihr an
meiner Stelle zurück und seid König.‘ Auf diese Weise sprach er
zu den Kindern. Als die vier Söhne weggingen, folgten ihnen 2
die 5 Töchter ebenfalls. Alle Menschen, die würdigen Geistes
waren, folgten den Königen. Der Umfang des Heereszuges
war gegen drei Yoǵanā[5] fürwahr. Die Söhne des Königs er-
wogen die Stärke dieses unseres[6] Heereszuges: ‚Daß wir er-
obern-nehmen eine Stadt von andern, vermögen wir sehr leicht.
(Aber) ist die Erde zu eng?[7] Warum sollen wir die Schlech-
tigkeit (noch) vervielfältigen? Wir erbauen eine Stadt,‘ sagten
sie. Sie zogen aus, kamen in einen Wald. Sie kamen zu un- 3
serem Bodhisat, welcher der Einsiedler Kappīla[8] war. Das Land
des Einsiedlers von Kappīla war Land der Bamnaḥ fürwahr.
Der Einsiedler erlaubte eine Stadt zu erbauen, Stadt Kappī-
lawah[9] wurde sie benannt. Die Söhne des Königs fürchteten, 4

ǵün küw kaṉã ḍuṅ ra ‖ *ḍuṅ kappīlawah baduṅ ymu ra* ‖
kon smim tã 4

---

[1] *glüṅ küw wā*, so auch C II 10, vgl. auch *glüṅ küw sāk* auf vielerlei Weise B IX 3.

[2] Wörtlich: Nachdem ihr 8 Edelleute genommen habt.

[3] Wörtlich: zum freien Atmen.

[4] = wenn ich gestorben bin.

[5] In der Ṭīkā (M S. XXXVI) ist hier von Wegesstrecken die Rede, die am ersten Tage eine, am zweiten zwei, am dritten drei Yoǵanā betragen hätten; Buddhaghoso stimmt dagegen wieder überein.

[6] Vorausgenommener Eintritt der direkten Rede.

[7] Das Manuskript ist an dieser Stelle etwas undeutlich. Es ließe sich am ehesten ကၢန် *k'in* herauslesen, dessen Bedeutung ich aber nicht feststellen kann. Aber auch ကၢန် *kḍan* ‚eng‘ ist möglich, das mir sehr gut in den Zusammenhang zu passen scheint.

[8] Sic! für richtiges *Kapila*.

[9] = P. *Kapilavatthu*, oder richtiger, wegen des auslautenden *h*, auf Sanskrit *Kapilavastu* zurückzuführen.

ဂ္ဂ် ဖေက် ဒတောဝ် တွောဝ် ဧကု လိုဒ် အာ တဲ့ ‖ မွဲ ကိုဝ် ဒေ အဓာတ် တံ
5 ဓပြေင် ကိုဝ် ရ ‖ မွဲ[1] ဧမွောဝ် ဂ္ဂ် ပသွး မိ ရ ဂး တဲ့ စွံ (2) လဝ် ရ ‖ ကြ
ဝွံ မွဲ ဧမွောဝ် ဂ္ဂ် ဒ္ဒ် အာ ယဲ တမ္ဗီ တဲ့ ‖ ပတိတ် တိုပ် လဝ် ပဲ့ ဂြိုပ် ကလ္ဍ ရ |
ပဲ့ ကတိုင် ဌောဝ် ဓတိုပ် ဂွ ကျ်ာ် ဂ္ဂ် ‖ ဗွဟ် လဝ် ဂ္ဂံ ကျ်ာ် ဩီ သိုဝ် ဂ္ဂိန် ယာတ်
ဗဝိုက် လတက် သ္ဂ စီ ပုင် သွ ဒ္ဒာ် အောဟ် သွက် ဓဝွံ ၈ အဓာ(3)နဲ် ကာလ
6 ဓလံ စွံ လဝ် ရ ‖ ပဲ့ ကာလ ဂ္ဂ် ဒုင် ဗရာနွသီ ‖ ရာဂ ဂး ယ္ဗ ‖ သ္ဗီ ဂ္ဂ် ဒ္ဒ် ယဲ
တမ္ဗီ ကီ ‖ ကောန် ကိုဝ် ပသ္ဗီ တဲ့ ဧကု မွဲ တိတ် ဒ္ဒိင် ပဲ့ ဂြိုပ် ကလ္ဍ ဂ္ဂ် တဲ့ |
၈ ဒ္ဒိင် သတ် ကလ္ဍ ဂ္ဂ် သက် သက် ယဲ တမ္ဗီ ဂ္ဂ် (4) ဗ္ဗး အာ တဲ့ ဒ္ဒိင် တ
7 ရ ‖ နွံ ကာလ မွဲ တွဲ ‖ နွံ ပဲ့ ကာလ ဗတံ မွဲ ကူ မွဲ ဒေ့ ကူင် ဂွး ကတိုင်
ဂွ ကျ်ာ် ‖ ဂွ ကျ်ာ် ဖေက် လကိုတ် လရိုအ် တိုန် ‖ ကူ ဓိင် ပါင် မ္ဗိတ် ဒေ့ သ္ဗး
ကေ့ အာ ရ ‖ သ္ဗီ ဓိင် ဗရ (5) ပါင် ဂွ ကျ်ာ် တဲ့ တွဲ ယး တဲ့ အာ ရံင်
ဝွံ ဂွ ကျ်ာ် တဲ့ ကေတ် နင် လဝ် ဧရေင် ဧကု ကိုဂ် ၈ သတ် ကလ္ဍ ယဲ တမ္ဗီ
8 ဂ္ဂ် ဗ္ဗး အာ တဲ့ ဩး ၈ာ ဒ္ဒိင် မွဲ ဂကောံ ရ ‖ ကြ ဝွံ လ္ဗ ဩး ဒုင် ဗရာနွသီ
မွဲ တိတ် (6) ဆိုဝ် ဒး ၆ ဟိုဝ် ၈ ကီ ကောန် သ္ဗီ ရ ‖ ကောန် သ္ဗီ ဂ္ဂ် တီ ဒဒ်
ဓဧကု ယဲ ဗ္ဗး တဲ့ ‖ ဧက် တိတ် သိုဝ် ဗိုဝ် ပွာန် တိတ် ဒုင် ဖျ သ္ဗီ မှ ဂ္ဂ် ‖ အဲ

gah phek datow tnow ǵaku lüm ā tuai ‖ mwai küw dẽ amāt tã mapreṅ küw ra ‖ βhai[1] ǵamnok gah pasnaḥ mi ra gaḥ tuai
5 *ćwã (2) law ra ‖ krau wwã βhai ǵamnok gah dah ā yai tamnim tuai ‖ patit tüp law pḍai grüp kaḻau ra ‖ pḍai katüṅ ǵnok matüp gna kyāk gah ‖ bdah law glã kyāk srī süm gnin yāt-bawük-latak sṅu βüw puṅ swa ḍāk oh swak magwã ća*
6 *adhā(3)n kāla malã ćwã law ra ‖ pḍai kāla gah ḍuṅ barānnasī ‖ rāga gaḥ ymu ‖ smim gah dah yai tamnim küm ‖ kon küw pasmim tuai ǵaku mwai tit dmãṅ pḍai grüp kaḻau gah tuai ‖ ća dmãṅ sat kaḻau gah sak sak yai tamnim gah (4)*
7 *blaḥ ā tuai dmãṅ tau ra ‖ nwã kāla mwai tṅai ‖ nwã pḍai kāla batã mwai kla mwai ḍẽ kluṅ gwaḥ katüṅ gna kyāk ‖ gna kyāk phek-laküt larü' tün ‖ kla miṅ pāṅ mnih ḍẽ sḍaḥ klẽ ā ra ‖ smim miṅ baru (5) pāṅ gna kyāk tuai tṅai yaḥ tuai ā rãṅ gwã gna kyāk tuai ket naṅ law ǵareṅ ǵaku küw ća sat kaḻau*

[1] Im Original fälschlich မွဲ *mwãi.*

ihre Erbfolge möchte zerstört werden. (Deshalb) einen jeden mit seiner (jüngeren) Schwester verheirateten die Edelleute. ‚Die älteste Schwester soll die Stelle einer Mutter vertreten,' sagten sie, und setzten sie (als solche) ein. Danach wurde die älteste Schwester krank am Aussatz. Man brachte sie hinaus, sie zu begraben in einem Kalau-Walde. In einer großen Grube die Königin begrabend, errichtete man eine königliche Bettstatt;[1] zugleich Unterkleider, Schlafkleider, Reis, Salz, gekochten Reis, Suppe, Wasser, Feuerholz, um Essen erlangen zu können lange Zeit hindurch, legte man hin. In jener Zeit in der Stadt Barānnasī einer, namens Rāga, der König, wurde krank am Aussatz gleicherweise. Nachdem er seinen Sohn zum König gemacht hatte, ging er selbst allein hinaus, zu sein im Walde Kalau. Er aß eine Kalau-Frucht, vollständig wurde er von der Krankheit des Aussatzes befreit und blieb es auch.[2] Das war während eines Tages. Es war während einer Nacht, da kam ein Tiger, scharrte an der Grube der Königin. Die Königin erschreckt schrie auf. Der Tiger hörte die Stimme eines Menschen, er machte sich davon. Der König hatte gehört den Laut des Mundes der Königin; als die Sonne erschien, ging er, nachzuschauen, fand die Königin, nahm sie zu sich, gab ihr zu essen von der Kalau-Frucht, von der Krankheit des Aussatzes wurde sie frei, sie beide blieben (nun) zusammen-beieinander. Danach ging ein Jäger der Stadt Barānnasī hinaus, traf (mit ihnen) zusammen, kehrte zurück, berichtete (es) dem Sohne des Königs. Als der Sohn der Königs erfahren, daß er von der Krankheit frei geworden,[3] zog er hinaus mit einem Heere, hinaus, um zurückzuholen den Groß-

yai tamnim gah blaḥ ā tuai ńaḥ βā dmāñ mwai gakõ ra ‖ krau wwã lma ńaḥ ḍuñ barānnasī mwai tit (6) *ćhüw ḍaḥ ćau hüm ća küw kon smim ra ‖ kon smim gah tim ḍadah maǵaku yai blaḥ tuai ‖ ǵak tit süm büw pnān tit duñ-phyau smim mha gah ‖ ai*

[1] *Glā kyāk-srī* ist, wie ich denke, eine Nachahmung von Pali *siri-gabbho*; *glā* allein heißt ‚Höhlung', in Verbindung mit *gaw* (= Pali *gabbho*) auch ‚Mutterleib'.

[2] ‚Und blieb es auch' sehe ich in *dmāñ tau*.

[3] Wörtlich: den Zustand seines Geheiltseins von der Krankheit.

ဟွံ စ ရ ကောန် ‖ မဆာန် အဲ တုဲ ဍုင် မွဲ ဒ္နာဲ ဏာံ မခ္နံ ကိုဝ် အဲ ညိ ရ
9 သ္မီ ဂး ‖ ကောန် သ္မီ (7) ဂှ် ကန္နံ[1] ကိုဝ် ဍုင် သိုံ ဗိုဝ် လဗး ဇိုန် ကိုဝ် သ္မီ မ
ရ ‖ ဟိုတ် ဍုင် မဒ် ပ္ဍဲ ဂြိုပ် ကဠ ဂှ် ရ ‖ ဍုင် ကောဠဲယျ မ္ဂး ယ္မု ‖ ကြ ဝိပတ်
အာ တုဲ ‖ ဍုင် ကောလိယျ ညး မကော် ရောင် ‖ ကော ဘွဲ ကိုဝ် ဒေ မဒ္မာင် ကိုဝ်
IV, 1 ရင် သ္က (VI 1) ပ္ဍဲ ဍုင် ကပ္ပိလဝ် ဂှ် ‖ သ္မီ မ ဍေ မိင် ပရိုင် တုဲ ‖ ကောန်
အဲ တံ ဂှ် ဍေ ဟွံ ပလိုံ က္လေ တ္နောဝ် အဲ သ္မီ ရောင် သွ ဂး တုဲ ‖ သာကျဝ်င
ညး မ္ဂး ‖ ဂကူ သာကျဝ်င ဂှ် ဆက် ကွ္လင် ဒိုဝ် ကိုဝ် တ္လ ညး ဝေသန္တဝ် ဝွံ ရ ‖
2 ဝေသန်တဝ် စ အာ သွ(2)ဝ် တုဲ ‖ ကောန် ဝေသန်တဝ် ဂှ် ဇာလိ မဂွံ ပသ္မီ ‖
ဒေ ဗြ ကဏ္ဏာဇိုန် ဂှ် ဒ္ဟ ဂ္န ကျာ် ဇ္နော် အဂ္ဂမဟေသိ ‖ ကောန် ဇာလိ ဂှ်
သိဝိဝါဟဏ ပသ္မီ ပ္လန် ‖ ကောန် သိဝိဝါဟဏ ဂှ် ‖ သီဟရာဇာ ပသ္မီ ပ္လန် ‖ နူ
သီဟရာဇာ (3) ဂှ် ‖ ကောန် စ အဆက် အဆက် ၈၂ လ္ဝီ ဒတောဝ် တုဲ ‖ ဇိုပ်
3 သ္မီ ဇယျသေဏ ရ ‖ ကောန် သ္မီ ဇယျသေဏ ဂှ် ‖ သီဟဏုကုမ္ဘ[2] ဂး ယ္မု ‖ သ္မီ
ဂှ် သ္မိုပ် ညံင် ဇာဒိ သိုင် ကိုဝ် ‖ ဟိုတ် ဂှ် ရ သီဟ(4)ဏု ဂး ယ္မု ‖ ကောန်
သီဟဏု ဂှ် ‖ သီရိသုဒ္ဓောဒနဲ မွဲ ‖ သုက္ကောဒနဲ မွဲ ‖ အမိတ္တ မွဲ ‖ ကောန် တြုံ ၀ိ ‖

9 *hwã ćau ra kon* ‖ *maćhān ai tuai ḍuṅ mwai dnāi ṇã makhaṉã*
küw ai ńi ra smim gaḥ ‖ *kon smim* (7) *gah kaṉã*[1] *küw ḍuṅ*
süm büw͏̤labaḥ ǵün-küw smim ma ra ‖ *hüt ḍuṅ madah pḍai*
grüp kaḻau gah ra ‖ *ḍuṅ koḻaiyya mgaḥ ymu* ‖ *krau wipat ā*
IV, 1 *tuai* ‖ *ḍuṅ koliyya ńaḥ makok roṅ* ‖ *ko βhai küw dẽ madmãṅ*
küw raṅ-skã (VI 1) *pḍai ḍuṅ kappīlawah gah* ‖ *smim ma ḍẽ*
miṅ parüṅ tuai ‖ *kon ai tã gah ḍẽ hwã palüm klẽ tnow ai*
smim roṅ swã gaḥ tuai ‖ *sākyawaṅ ńaḥ mgaḥ* ‖ *gakū sākyawaṅ*
2 *gah ćhak kluṅ düw küw tla ńaḥ wesantaw wwã ra* ‖ *wesantaw*
ćau ā swa(2)*w tuai* ‖ *kon wesantaw gah ǵālī magwã pasmim* ‖
dẽ brau kaṉāǵün gah dah gna kyāk ǵnok aggamahesi ‖ *kon*
ǵālī gah siwiwāhaṇa pasmim plan ‖ *kon siwiwāhaṇa gah* ‖ *sī-*
harāǵā pasmim plan ‖ *nū siharāǵā* (3) *gah* ‖ *kon ćau aćhak-*

---

[1] Fehlerhaft für ခန္နံ *khaṉã*.

[2] ကုမ္ဘ ist durch die eingesetzten Punkte als ‚delendum' bezeichnet; s. S. 14.

könig. ‚Ich kehre nicht zurück, Sohn! Wenn du mich liebst,[1] so erbaue eine Stadt an diesem Orte für mich,‘ sagte der König. Der Sohn des Königs erbaute eine Stadt[2] mit dem 9
Heere und gab sie dem König, seinem Vater. Weil die Stadt im Kalau-Walde ist, heißt sie Stadt Kolaiyya. Nachdem das verderbt wurde, nennt man sie Stadt Koliyya. Die (älteren) Brüder, die ältere Schwester und die jüngeren Schwestern waren zusammen in der Stadt Kappīlawah. Der König, der Vater, hörte IV, 1
Nachrichten: ‚Meine Kinder lassen nicht zugrunde gehen meine königliche Erbfolge in der Tat,‘ sagte er. Sākyawaṅ nennt man sie. Das Geschlecht der Sākyawaṅ kam in ununterbrochener Reihenfolge bis zu diesem Herrscher Wesantaw.[3]
Als Wesantaw zum Himmel zurückgekehrt war, gelangte der 2
Sohn Wesantaws, Ǵālī, zur Königsherrschaft. Die jüngere Schwester, Kaṇāǵūṇ wurde Großkönigin, Königs-Gemahlin. Der Sohn Ǵālīs, Siwiwāhaṇa wurde hinwiederum König. Der Sohn Siwiwāhaṇas, Sīharāǵā wurde hinwiederum König. Als von Sīharāǵā an Söhne (und) Enkel ununterbrochen 82000 Generationen vorbei waren, kam König Ǵayyaseṇa. Der Sohn des 3
Königs Ǵayyaseṇa hieß Sihaṇu. Der König hatte ein Kinn wie ein Löwe. Deswegen hieß er Sīhaṇu. Die Söhne Sihaṇus: Sirisuddhodhana einer, Sukkodhana einer, Ananda einer, drei

aćhak 82 liṅim datow tuai ‖ ćüp smim ǵayyaseṇa ra ‖ kon smim 3
ǵayyaseṇa gah ‖ sihaṇu gaḥ ymu ‖ smim gah smip ńāṅ ǵādisüṅ küm ‖ hüt gah ra sīha(4)ṇu gaḥ ymu ‖ kon sihaṇu gah sirisuddhodhana mwai ‖ sukkhodhana mwai ‖ ananda mwai kon trũ pi ‖

---

[1] Wörtlich: mich geliebt habend = latein. si me amaveris.

[2] Hier liegt einer der Fälle vor, wo auch das direkte Objekt durch *küw* eingeführt wird, das sonst nur den Dativ bezeichnet, s. auch B V 8, 10, VII 9, IX 3, 8.

[3] Vessantaro, M S. 9. Daß diese Generation aus der Verbindung der in Kapilavatthu wohnenden Sākyawaṅ mit dem Geschlecht von Koliyya hervorgegangen, wie Buddhaghoso (a. a. O., S. 242) berichtet, übergeht unser Text, wodurch freilich der Heranziehung der Koliyya-Episode eigentlich das Fundament entzogen wird.

4 ကောန် ဖြ ဇာ ‖ အမိတ္တာ မွဲ ‖ ပါလိတာ မွဲ ‖ ကောန် ဖြ ဇာ ‖ ကောန် သိရိ-
သုဒ္ဓော(5)ဇန ဂ္ဂ ဒ္ဒ သီဇတ္တ ‖ ဒ္ဒ ကျာ် တြဲ နဲ ပိုဲ မှာ ရ ဂေါတမ ဝွံ ရ ‖

V, 1 ကတိုံ ဒဒ္ဒ ကျာ် တြဲ နဲ ပိုဲ ဝွံ တုန် ဂ္ဂ ‖

ပ္ဲ သက္ကရာတ် ၉၇ ဂိတု အသာတ် ဗပေင် တ္ဒဲ ၅ ဂ္ဂ ‖ ဗောဓိသတ် ပိုဲ ပိုဲ[1] ရှေ်
2 တန် ပတိသန္ဓိ ပ္ဲ ဂ္ဂံ (6) ဂဝ် မိ ရ ‖ ဒး ၅ ဂိတု တဲ အရှေပ် မိ ဗောဓိသတ် သ္ဌိက်
တိတ် ဝေင် ဖြိုပ် လိုဗနီဝိုန်[2] ရ ‖ ဗ္ဗီ သ္ဌီ ရွော် သိရိသုဒ္ဓောဇန တဲ ‖ တိတ် စိုပ် ဖြိုပ်
လိုဗနီဝိုန် တဲ ‖ မိ ဗောဓိသတ် တဲ သ္ဆိုံ ဗလဲ လဝ် ကွာင် ဓိဓိထာန် ‖ တဲ (7) ဗ္ဗိ
3 ဗန် ကံ ဒေံ သ္ဲ ပဇာပတိ ဂေါတမီ တဲ ‖ ပ္ဲ ကာလ ဂ္ဂ ဗောဓိသတ် သလး နူ ဂ္ဂံ
ဂဝ် မိ ရ ‖ ၇ လဂါံ ဂ လ္ဌာ် ဂါံ တွာ် အာ တဲ ‖ ယိုက် စနန် တဲ ‖ မွဲ ဂာထာ
လလောင် ကြိုံ တိုန် တဲ ‖ ဗောဓိသတ် အာ သ္ဌိ(VII 1)က်[3] ဒ္ဒိင် ပ္ဲ ကွဝ် ရတ် ရ ‖
4 ပ္ဲ သက္ကရာတ် ၉၈ ဂိတု ပသာ် ဗပေင် တ္ဒဲ ၆ ပယာံ တ္ဒဲ ဂ္ဗ ပ္ဲ လက် သိင် ‖ ပ္ဲ

4 *kon brau βā ‖ amittā mwai ‖ pālitā mwai ‖ kon brau βā kon sirisuddho(5)dhana gah dah sīdhatta ‖ dah kyāk trai nāi püai mhā ra gotama wwã ra ‖*

V, 1 *katüw dadah kyāk trai nāi püai wwã tun gah ‖*

pḍai sakkarāt 97 gitu asāt bapeṅ tṅai 5 gah ‖ bodhisat
2 *püai püai[1] ćeh tan patisandhi pḍai glã (6) gaw mi ra ‖ daḥ ćah gitu tuai aṅap mi bodhisat smik tit weṅ grüp lũbanīwün[2] ra ‖ ptim smim ǵnok sirisuddhodhana tuai ‖ tit ćüp grüp lũbanīwün tuai ‖ mi bodhisat tai stũ balai law knāṅ dhidhithān ‖*
3 *tai (7) ǵwi ban kã dẽ sḍai paǵāpati gotamī tuai ‖ pḍai kāla gah bodhisat salaḥ nū glã gaw mi ra ‖ 7 lagã̃ 8 lmāk gã̃ twāk ā tuai ‖ yük-ćanan tai ‖ mwai gāthā laloṅ krüm tün tuai ‖*
4 *bodhisat ā ski(VII 1)k[3] dmãṅ pḍai kmaw rat ra ‖ pḍai sakkarāt 98 gitu pasāk bapeṅ tṅai 6 payã̃ tṅai ktau pḍai lak siṅ ‖ pḍai*

---

[1] So, doppelt im Original!

[2] Die Silbe နီ ist (von unten her) nachgetragen.

[3] သ္ဌိက် *skik*, dessen eventuelle Bedeutung nicht zu ermitteln wäre, ist wohl fehlerhaft für richtiges သ္ဌိက် *stik*.

Söhne; zwei Töchter: Amittā eine, Pālitā eine, zwei Töchter.[1] Der Sohn Sirisuddhodhanas war Sidhatta. Es war der erhabene 4
Buddha, unser großer Herr, dieser Gotama.

Das Erscheinen des erhabenen Buddhas, dieses unseres Herrn. V, 1

Im Jahre[2] 97, im Monat Asāt, am Vollmond, am 5. Tage stieg unser Bodhisat herab, bewirkte Schwangerschaft im Mutterleib. Genau zehn Monate nachher bekam die Mutter Bodhi- 2
sats das Verlangen, hinauszugehen in den Wald Lumbanīwün.[3] Nachdem sie es dem Großkönig Sirisuddhodhana mitgeteilt hatte, ging sie hinaus zum Walde Lumbanīwün. Die Mutter Bodhisats stützte die rechte Hand auf einen Zweig des Engyin-Baumes; die linke Hand umfaßte den Nacken der jüngeren Schwester Paǵāpati Gotamī. In jener Zeit löste sich Bodhisat 3
aus dem Mutterleib. Nachdem er 7 Schritte, 8 Fußeindrücke[4] hingeschritten war, faltete er die Hände zusammen. Eine Gāthā rief er laut preisend aus.[5] Bodhisat ging . . . blieb in Fülle der Güter.[6] Im Jahre 98, im Monat Pasāk, am Vollmond, am 6. 4
Tage, im Abschnitt des Tages, der im Zeichen des Löwen

[1] Im Mahāvāso ist von fünf Söhnen die Rede, aber nur vier werden wirklich aufgezählt: Suddhódano, Dhotódano, Sukkódano und Amitódano (M a. a. O.); in ( ) fügt Turnour noch Ghattitódano hinzu. Buddhaghoso nennt keine Töchter, aber fünf Söhne: Suddhodana, Amitodana, Dhotodana, Sukkodana, Sukkhodana (a. a. O., S. 242), ebenso hat auch Dīpavāso nur fünf Söhne. Bigandet hat dagegen wie Mahāvāso fünf Söhne und zwei Töchter. Die Verwirrung in den Namen ist wohl hervorgerufen durch die Ähnlichkeit von Sukkodana und Sukkhodana. Unser Text scheint eine Konkordanz zwischen Buddhaghoso-Dīpavāso und Mahāvaso(-Bigandet) herstellen zu wollen, indem er ersteren die Gesamtzahl ‚fünf', letzteren die Söhne und Töchter entnimmt. Die Namen der beiden Töchter sind bei M: Amita und Pamita, bei B: Amita und Pilita.

[2] *Sakkarāt*, ursprünglich die Sakka-Ära, hat im Mon die Bedeutung ‚Ära', dann ‚Jahr' überhaupt angenommen. [3] = Lumbinivanā.

[4] Diese acht Fußeindrücke werden weder in der Nidānakathā (T S. 67), noch bei Bigandet (B I S. 37) erwähnt.

[5] ‚I am supreme in the world; this is my last birth; henceforth there will be no rebirth for me,' J S. 67 Anm.

[6] Der Sinn dieses Satzes bleibt zweifelhaft, weil die Bedeutung von *skik* (s. Anm. 3 zum Text) nicht mit Gewißheit festzustellen ist;

ဗေသာခ နက်သတ် ‖ နက်သတ် ၁၆ အဒိုတ် တ ဗြိုဟ် ‖ ၆ တ မိဟ် ၌ မ္ဂိုဟ်
5 ပ္ဍဲ ကာလ ၎ ရ ‖ မိ ဗောဓိသတ် ၎ စိုတ်[1] ဂှင် မိ ၈ (2) မ္ဂး ‖ ဂှင် ဒေဝဒဟ
၎ တဲ့ ‖ ဗိုဒ် မုက္ခဝါ ကောန် ၇ တ္ခဲ တဲ့ ‖ ၎ အာ သွဝ် တုသိတာ ပူ တိုန် ဏ္ဍိုဒ်
6 ၌ ကောန် ဒေဝတ ကြိုဒ် မ္ဂဲ ပ္ဍဲ ဂှင် သွဝ် တေံ ပ္ဍန် ရ ‖ ဗောဓိသတ် အယုက်
၁၉ သ္ဂၢံ စသိုင် ယဿပတ် သ္လိ သ္ဌိန် ညံင် ပိုန် ဒေဝတ ကိုဒ ၈ (3) သိုင် တဲ့ ‖
ဏ္ဍိုဒ် ဗ္ဒတ် ကောန် ကြိုဒ် မ္ဂဲ ညံင် ရုပ် ထဝ် တမ္ဂတ် တဲ့ ‖ ညာတ် နိမိတ် ပန် ဝွံ
7 သံင် ဝေဂ ပသဟဲ ကိုဝ် မင် ဗ္ဍဲ ဆန် ‖ ဝိုက် ချေဟ် ဂန်ဓက ဒ် တိ[2] ကၢင်
ဩင် ကြုင် အနုမ ၎ တတ် သော် (4) ဝန် ဇာတာ ‖ ပတ္တနာ ပအဒိတာန် တဲ့ ‖
8 ဗိုန် တ်[3] ပ္ဍိုန် နာ သော် လတူ အကာသ ရ ‖ စောလာမူဏိ စေတီ ဂး ယ္ဍု နွံ
တ ဒိုဒ် လ္ဌဟ် လတူ အကာသ ‖ သ္ဌီ အိန် ဒုင် ကေတ် ကိုဝ် ဒလာင် ထ(5)ဝ်
တဲ့ ‖ တိုန် ဒက် လဝ် စေတီ ‖ နဲ တ္ဌံ အိနှနီလာ ပ ဝိုတ် ‖ ကိုက် ထဝ် ပ တိ

besākha naksat ‖ naksat 16 adüt tau brüh ‖ 6 tau mih dah
5 *mnih pḍai kāla gah ra ‖ mi bodhisat ćau ćüt*[1] *ḍuṅ mi ma*
(2) mgaḥ ‖ ḍuṅ dewadaha gah tuai ‖ büw mukkhawā kon 7
tṅai tuai ‖ ćau ā swaw tusitā pū tün ktüw dah kon dewatau
6 *trũ mwai pḍai ḍuṅ swaw tẽ plan ra ‖ bodhisat ayuk 19 snã̃*
ćasüṅ yassapat sṅi smin ńãṅ pün dewatau küm ća(3)sün tuai ‖
ktüw bdah kon trũ mwai ńãṅ rup thaw tamnat tuai ‖ ńāt ni-
7 *mit pan gwã sãṅ-wega pasahāi küw maṅ-blāi ćhan ‖ ḍük khyeh*
gandhaka dau ti[2] *kluṅ sraṅ kruṅ anuma gah tat sok (4) wan*
ǵātā ‖ pattanā pa'aditān tuai ‖ bün t[3] *ptün nā sok latū akāsa*
8 *ra ‖ ćolāmūṇi ćetī gaḥ ymu nwã tau düw lmah latū akāsa ‖*
smim in duṅ ket küw dalāṅ tha(5)w tuai ‖ tün dak law ćetī ‖
na tmã indanīlā pa ḍüt ‖ knik thaw pa ti-

---

[1] Fehlerhaft, für richtiges စိုပ် *ćüp*.

[2] Hier ist jedenfalls တိတ *tit* zu lesen; auch im folgenden ist der Text wohl mangelhaft. Mein peguanischer Interpret (s. Einleitung S. 3) schiebt hinter ကၢင် *kluṅ* noch ein: စိုပ် *ćüp*.

[3] Hier ist န် in ဗိုန် zu tilgen, obwohl es im Original nicht das Tilgungszeichen, den Punkt (s. S. 14) trägt und dafür das nachfolgende တ einzusetzen, so daß sich also ဗိုတ် *büt* ergibt.

steht, im Besākha-Naksat,[1] im 16. Naksat, wo der Sonntag im Stier steht, der 6. (Tag) im Zwilling, da waren die Menschen in jener Zeit. Die Mutter Bodhisats kehrte zurück zur Stadt ihrer Eltern, nämlich zur Stadt Dewadaha. Nachdem sie das Antlitz[2] ihres Kindes 7 Tage geschaut hatte, kehrte sie zur Seligkeit zurück, zur Engelstadt[3] hinauf, wurde ein Sohn[4] der Götter in jener Himmelsstadt wiederum. Bodhisat heiratete im Alter von 19 Jahren einen Besitz[5] des Hauses, die Nichte; wie ein Besitztum der Götter heiratete er. Er zeugte einen Sohn wie eine Statue von feinem Gold. Er sah die vier Zeichen zur Erlangung des Abscheus,[6] wurde befreundet mit dem Jüngling Ćhan.[7] Er ritt auf dem Pferde Gandhaka,[8] floh hinaus, kam an das Ufer des Flusses Anuma,[9] schnitt sich das geflochtene Haar[10] ab. Nachdem er ein Gebet hergesagt, warf er das Haar weg, empor zum Himmel. Die Ćolamūṇi[11]-Pagode mit Namen ragt dort bis jetzt zum Himmel empor. König In[12] brachte einen Altar von Gold, richtete eine Pagode auf. Mit Saphirsteinen machte er Ziegel, mit Gold-

5 6 7 8

---

rat habe ich = P. *ratanā* ‚Habe', ‚Gut' genommen und das Ganze auf die Beschenkung durch die Götter bezogen, von der die Quellen berichten.

[1] = P. *Visākha-Nakkhatā.* [2] *Mukkhawā?*

[3] *Tusita-pū* = P. *tusitapurā.*

[4] Ausdrücklich: *kon trū* ‚Kind männliches'; Bigandet (B I S. 47) hat „. . . migrated to the seat of Toocita and became the *daughter* of a Nat.'

[5] *Yassapat* ist seinem Bau nach kein Mon-Wort; ich finde es aber auch nicht bei Childers. Es muß ungefähr so viel bedeuten als ‚Eigentum', ‚Besitz', in diesem Sinn kommt es unten B V 12 noch einmal vor. Herr Dr. Neumann macht mich auf *Yasodharā*, den Namen der Gattin Bodhisats aufmerksam.

[6] *Sāṅwega* = P. *sāvego*; gemeint sind die bekannten vier Anblicke des Alters, der Krankheit, des Todes und des Mönches.

[7] *Ćhan* = *Ćhanno*, s. J S. 81.

[8] *Gandhaka* = *Kanthako*; die Schreibweise *Gandhaka* weist auf eine Zeit der Niederschrift hin, als die tönenden Konsonanten bereits die Aussprache der tonlosen angenommen hatten.

[9] *Anuma* = P. *Anumā* s. J S. 85.

[10] *Wan* = P. *vanatho, ǵātā* = P. *ǵaṭā.*

[11] *Ćolamūṇi* = B (a. a. O., S. 65) *Dzoulamani* = P. *ćūḷāmaṇi* ‚a jewel worn in a crest or diadem', *ćūḷā* ‚a single lock of hair left on the crown of the shaved head'. [12] *In* = P. *Indo*, Sanskrit *Indra.*

ဩရာတ် ‖ ဍာ် မြ မဝ် ပ ဍာ် တိ ဩရာတ် ဂှ် ရ ‖ သလုင် စေတီ မွဲ ယော-
9 ဇနာ ‖ စောလာမုဏိ စေတီ ဂး ယ္မု ‖ နွံ တံ ဒှ် (6) လ္မဟ် ရ ‖ ပ္ဍဲ ကာလ ဂှ်
ဍှာ မှာ ဗြုံ မဒေပ် လဝ် နူ ကဝ် မတန် ဂှ် လေ မှာ ဗြုံ ဖျေဟ် နင် ဂိုန်
ကိုဝ် ဂွ် ပ္ကင် ရင် တုဲ ‖ ယာတ် ဗဝိုက် ဗိုက် ပတိတ် နူ သ္ငိ ဂှ် ဗး က္လေံ တုဲ ‖
10 ပသစ္စ ပအဒိဋ္ဌာန် ဗိုတ် ပတိုန် နာ လတူ အကာသ ‖ (7) မှာ ဗြုံ ဒုင် လဝ်
ကိုဝ် ဒလာင် မ္နိက် ကေတ် ပတိုန် နာ ဍုင် ဗြုံ သုဒ္ဓဝါသ ‖ ဒက် လဝ် စေတီ
မန္ဂ ဗ္ဒတ် ၁၂ ယောဇနာ သလုင် ‖ ရတ် ၉ သာတ်[1] ပ ဍိုတ် က္နိက် ထဝ် ပ တိ
ဩရာတ် ‖ ဗြုံ တံ မထာပနာ လဝ် ဒှ် ကိုဝ် လ္မ(VIII 1)ဟ် နွံ တံ ‖ ဒုတ်သ
11 စေတီ ဗြုံ တံ မကိုဝ် လဝ် ယ္မု ‖ ပ္ဍဲ ကာလ ဂှ် ဗောဓိသတ် ဒ္မာင် ပ္ဍဲ သြင် ကြုင်
အနုမ ‖ ပ္ဍဲ ဂြုပ် အနုပိယ ဂှ် ရ ‖ ဒ္မာင် ရ ဍ္ဍဲ တုဲ ဇ် ပိဏ္ဍပါတ် ပ္ဍဲ ဍုင် ရာဇ-
12 ဂြိုဟ် ‖ ပ္ဍဲ အာ ပိဏ္ဍပါတ် ဂှ် အာ စိုပ် သ္မိ ဘိမ္ဗသာ ရ ‖ သ္မိ (2) ဘိမ္ဗသာ
အာတ် အခေါင် ဂိုန် ကိုဝ် က္မိန် ဍုင် ဒဍှ် ယဿပတ် ပိုန် က္လောကီ[2] ဝွံ ဟွံ ဂို
ဂှ် ‖ တွံ ဓဝ် ကို သ္မိ ရ ‖ သ္မိ ဘိမ္ဗသာ ဗိင် တဂှ် ဓဝ် ဗောဓိသတ် တုဲ ‖ အာတ်
အခေါင် ကိုဝ် ဗောဓိသတ် ပ္ဍန် ‖ ရ ‖ ယွံ တီလ ဒဲ သီဓတ္တ ‖ (3) ကာလ တလ

srot ‖ *ḍāk mra maw pa ḍāk ti-srot gah ra* ‖ *saluṅ ćetī mwai*
yoǵanā ‖ *ćolāmūṇi ćetī gaḥ ymu* ‖ *nwā tau düw* (6) *lmah ra* ‖
9 *pḍai kāla gah ṡnā mhā brüm madep law nū kaw matan gah*
le mhā brüm phyeh naṅ ǵün küw gwā pkaṅ raṅ tuai ‖ *yāt-*
bawük bük patit nū sṅi gah βaḥ klē tuai ‖ *passaćća pa'a-*
10 *ditthān büt patün nā latū akāsa* ‖ (7) *mhā brüm duṅ law küw*
dalāṅ mnik ket patün nā ḍuṅ brüm suddhawāsa ‖ *dak law ćetī*
manwā bnat 12 yoǵanā saluṅ ‖ *rat 9 sāt*[1] *pa ḍüt knik thaw pa*
ti-srot ‖ *brüm tā mathāpanā law düw küw lma*(VIII 1)*h nwā*
11 *tau* ‖ *dutsaćetī brüm tā maküw law ymu* ‖ *pḍai kāla gah bo-*
dhisat dmāṅ pḍai sraṅ kruṅ anuma ‖ *pḍai grüp anupiya gah*
ra ‖ *dmāṅ 7 tṅai tuai ćau piṇḍapāt pḍai ḍuṅ rāǵāgrüh* ‖ *pḍai*
12 *ā piṇḍapāt gah ā ćüp smim bhimmasā ra* ‖ *smim* (2) *bhimmasā*
āt akhoṅ ǵün küw kmin ḍuṅ ḍadah yassapat-pün klokī[2] *wwā*

---

[1] Fehlerhaft, für richtiges သာက် *sāk*.

[2] Mein peguanischer Freund ändert က္လောကီ *klokī* in လောကီ *lokī*, ohne Zweifel eine Verbesserung.

staub machte er Mörtel, mit wohlriechendem Wasser machte er Mörtelwasser. Die Höhe der Pagode war ein Yoǵanā. Ćolāmūṇi-Pagode heißt sie, sie steht bis jetzt. In jener Zeit eine 9
Mönchskleidung, welche ein Mahā-Brahmā aufbewahrt hatte von Beginn der Welt an, brachte der Mahā-Brahmā hernieder, gab sie ihm, damit er sie anlegen könne.[1] Die Kleidung, welche er trug bei seinem Auszug aus dem Hause, wechselte er um. Er sagte her eine Beteuerung, warf (sie)[2] hinauf gen Himmel. Die Mahā-Brahmā brachten einen Altar von Rubin,[3] rich- 10
teten ihn auf in der Brahmāstadt der Suddhāwāsa.[4] Sie erbauten eine Pagode, welche ungefähr 12 Yoǵanā hoch war. Aus neunerlei[5] Edelsteinen machten sie Ziegel, aus Goldstaub machten sie Mörtel. Die Brahmanen richteten es ein bis jetzt. Dutsa-Pagode der Brahmanen nennt man es. In jener Zeit 11
war Bodhisat am Ufer des Flusses Anumā, im Walde Anupiya. Nachdem er 7 Tage (dort) gewesen, kehrte er zurück zum Almosensammeln in die Stadt Rāǵāgrüh.[6] Als er umherging, Almosen zu sammeln, kam er zum König Bhimmasā.[7] Der 12
König Bhimmasā bat um die Bewilligung, (ihm) die Regierung der Stadt zu übergeben. Daß der Besitz dieser Welt unbeständig sei,[8] predigte er dem Könige. Als der König Bhimmasā die Predigt Buddhas gehört hatte, bat er Bodhisat wieder um eine Vergünstigung: ‚O mein Herr Sīdhatta! Wenn mein Herr

hwā gli gah ‖ twā dhaw küw smim ra ‖ smim bhimmāsā miṅ tawah-dhaw bodhisat tuai ‖ āt akhoṅ küw bodhisat plan ‖ ra ‖ ywā tūla ai sīdhaṭṭa ‖ (3) *kala tala*

---

[1] *Pkaṅ-raṅ* wird von H-St nur als = ‚verwalten', ‚regieren' angegeben, was hier offenbar nicht zutrifft.

[2] Die Kleidung.

[3] Direktes Objekt durch *küw* eingeleitet, s. B III 9.

[4] S. Ch, S. 468.

[5] *Sāk* heißt auch ‚Farbe'.

[6] = P. *Rāǵagahā*, Sanskrit *Rāǵaǵṛhā*.

[7] = *Bimbisāro*.

[8] Daß der abhängige Satz hier dem regierenden vorangeht, ist nicht so auffällig, als die Absonderung desselben durch das Trennungszeichen ‖.

အဲ မန္ဒ် ကျာ် တဲ့ ဂ္ဂ် ‖ ထာန် အဲ ဝိုက် ဒုင် ရာဇာဂြိုဟ် ဝွံ တူ အဲ ကူင် စိုပ်
13 ကူာ ညိ ‖ ဝွံ ရ ဗောဓိသတ် ကိုဝ် အခေါင် ကိုဝ် သဉီ တဲ့ ‖ ပ္ဍော် အာ တဉီ ပဏ္ဍုဝ
ရ ‖ ပပြဘိုက် ပိဏ္ဍပါတ် ညး ဒု(4)င် ရာဇာဂြိုဟ် တဲ့ ‖ ပ္ဍော် အာ စိုပ် ဧသိ
အလာရ ဥဒက ‖ ကိုဝ် ပွဝ် ကမ္ပထာန် တဲ့ ‖ အာ ပ ဒုက္ခ စရိယာတ် ၆ သွာ်
14 အာ စိုပ် ဂြိုပ် ဓိတာန် ‖ အိန် စ္ဒေ် တိင် ထဏ တဲ့ ‖ အာ ဒ္ဓိင် အဇ္ဇပါလ ဂ္ဂ်
ကော်ွ[1] (5) သမ္ဍေဟ် သုဇာတာ ကိုဝ် ပုင် ပဓန် မွဲ ထး ထဝ် ၄၉ ဣတ် | ဝွံ
ပုင် ပဓန် သီ ထး ထဝ် ကေတ် နာ ဗစိုပ် သွိဟ် သုပတိတ္ဒ | မန္ဒ် ဩင် ကြုင်
နိရဥ္ဇရာ ‖ အာ ပပြဘိုက် ပုင် ပဓန် ဂ္ဂ် တဲ့ ‖ ပသ(6)စ္စ အဒိထာန် ထေဝ် ထး
15 ကယောင် ဒွာဲ ဂ္ဂ် တဲ့ ‖ ဗောဓိသတ် အာ စိုပ် သာလဝန တ္ဍဲ စေင် ညိ အာ နု
ဂ္ဂ် ‖ တွေင် တရ ဒေဝတ် တံ ဗွဟ် လဝ် တြ ထ္ဓး လဝ် လွှာ် ဇိုင် မွဲ ဗွဲ တြ
ဂ္ဂ် ဗက် အာ တဲ့ ‖ မင် ဗ္ဂာဲ တိဏ္ဍပါဒ ဂ္ဂေင် (7) ဣတ် ချေဟ် ဂ္ဂ် | နေ့ ကိုဝ်

ai madah kyāk tuai gah ‖ thān ai ḍik ḍuṅ rāǵāgrüh wwã tla ai kluṅ ćüp klā ńi ‖ gwã ra bodhisat küw akhoṅ küw smim
13 *tuai ‖ pṅõ ā tmã paṇḍuwa ra ‖ paprabhük piṇḍapāt ńaḥ ḍu(4)ṅ rāǵāgrüh tuai ‖ pṅõ ā ćüp isi alāra udaka ‖ küw pmaw kammathān tuai ‖ ā pa dukkha ćariyāt 6 snã ā ćüp grüp dhitān ‖*
14 *in ćeh tiṅ thaṇa tuai ‖ ā dmãṅ aǵǵapāla gaḥ ‖ knok*[1] *(5) samṅeh suǵātā küw puṅ paman mwai thaḥ thaw 49 kmat ‖ gwã puṅ paman süm thaḥ thaw ket nā baćüp snih supatittha ‖ madah sraṅ kruṅ nirańǵarā ‖ ā paprabhük puṅ paman gah tuai*
15 *pasa(6)ćća adithān thew thaḥ kayoṅ dnāi gah tuai ‖ bodhisat ā ćüp sālawana tṅai ćeṅ ńi ā nū gah ‖ tmeṅ tarau dewatau tã bdah law trau thβaḥ law lmāk ǵüṅ mwai bwai trau gah bak ā tuai ‖ maṅ-blāi tiṇṇapāda gleṅ (7) kmat khyeh gah ‖ ḍẽ küw*

---

[1] Wahrscheinlich Zusammenziehung aus ကောန် ဥာ် (ဖြ) *kon ṅāk* (*brau*).

Buddha geworden ist, so möge mein Herr an meinen, seines Dieners Ort, die Stadt Rāǵāgrüh, zuerst kommen.' Er erlangte es, daß Bodhisat die Vergünstigung dem König gewährte. Er ging 13
zum Felsen Paṇḍuwa, er genoß die Almosen der Stadt Rāǵāgrüh. Er kam zu den Einsiedlern Alāra (und) Udaka,[1] welche ihn die Kammathān[2] wiederholen[3] ließen. Er ging, zu machen die Bußübungen 6 Jahre lang, ging zum Wald Dhitān. Indra stieg herab spielend auf der Thaṇa.[4] Er ging zu wohnen in Aǵǵa- 14
pāla. Die Tochter eines reichen Mannes, Suǵātā, gab ihm geweihten Reis in einer Tasse von Gold, 49 Portionen. Er erhielt den geweihten Reis mit der Tasse von Gold, nahm ihn und brachte ihn zu dem Landungsplatz Supatittha,[5] der sich befand am Ufer des Flusses Niraṅǵarā. Er ging zu genießen den geweihten Reis, sagte die Beteuerungsformel her, warf die Tasse weg,[6] welche jenen Sitz erlangte.[7] Bodhisat kam nach Sālawana.[8] 15
Gegen Nachmittag[9] ging er weg von da. Einen gebahnten Weg[10] für die Reise bauten die Götter, sie zeigten den Weg, in einer Fußspur folgte er sehr genau dem Weg. Der

---

[1] *Āḷāra* und *Uddaka*, s. J S. 89.

[2] = P. *kammaṭṭhānā*, s. Ch S. 179, B I S. 71 Anm.

[3] *Pmaw* heißt ‚wiederholen' (eigentlich ‚vielmachen'), dann auch ‚(oft) hersagen'.

[4] H-St gibt allerdings nur *khaṇa* als = ‚Cither' an, aber *kh-* und *th-*Präfix wechseln im Mon nach belieben.

[5] = *Supatiṭṭhita*, s. J S. 94.

[6] Die Bedeutung von *thew* ist bei H-St nicht zu finden; es ergibt sich aber aus dem Zusammenhang, daß sie nur ‚werfen' sein kann (s. J S. 94, B I S. 83). Möglicherweise ist auch *thow* zu setzen, welches eine regelrechte Nebenform zu *thō, thoˀ* ‚werfen' wäre.

[7] Gemeint ist der Sitz bei den Göttern, von dem die Legende erzählt.

[8] Das Manuskript faßt hier, wie es scheint, als Eigenname, was nur generell zu verstehen ist: *sālavaṇā* oder *sālavaṇo* Wald von Salabäumen.

[9] *Tṅai ćeṅ* ‚Nachmittag' (wörtlich: die Sonne [ist] schräg).

[10] Die Bedeutung von *tmeṅ* ist bei H-St nicht angegeben, wohl aber von *kameṅ*, welches ‚a platform' bedeutet; da *k-* und *t-*Präfix im Mon vielfältig wechselt, wird es keine Schwierigkeit machen, *t(a)meṅ* = *k(a)meṅ* zu setzen.

16 ကၟတ် ဒၚိုပ် ဒစံ သ္ကေံ ကေတ် နာ တဲ ‖ အာ ဗနိဟ် တိ ရ ‖ ကၟတ် ၈ သ္ကေံ
ဂှ် ဗောဓိသတ် လး ဂၚံ ရ ‖ ဟဂတာပ် လံ ဗောဓိ ဂြဲ ထဝ် မွဲ မ္နုံ သလုင်
ကႅံ ဟတ် က္တိုဝ် ဒှ် တိုန် ရ ‖ မသက် သမိင် (IX 1) ဂှ် ပ္ငင် ရတ် မ္နုံ လျး
သ္တး ကိုဝ် တိ မသက် ကိုဝ် သလုင် မ္နုံ အနံ ဗ္နတ် အနံ ၁၄ ဟတ် ဂှ် က္တိုဝ် ဒှ်
17 ရ ‖ ဗောဓိပလင် က္တိုဝ် ဒှ် တဲ ‖ ဟဂတာပ် လံ ပ္နာန် မာ က္လုင် စိုပ် ရ ‖ ဗော-
ဓိသတ် မ္လာက်[1] မွဲ ညာတ် မာ မစိုပ် ရ ‖ ဗောဓိသတ် ဗ္နဟ် (2) ပါရမီ စှ် ပါရမီ
၃၀ စာဂမ ၅ ဗောဓိသတ် ဗ္နဟ် ကလော[2] ၆၀ လ္ငိမ် တဲ ‖ ပ္နာန် မာ ပေက်
VI 1 ပေက် ဒဝ် အာ ရ ‖ သာ် ဝွံ အစာ တိက္က ဓာတုဝင် တံ ဟိုံ ‖ ဗောဓိသတ် မစုတိ
စေဟ် နူ သွဝ် တုသိတာ ပူ မစေဟ် တန် ပတိ သန္ဓိ ဂှ် ‖ ‖ (3)
သက္ကရာတ် ၉၇ ဂိတု အသာတ် ဗပေင် ထ္ငဲ ၅ ပ္ဍဲ လက် သိင် ကြကတ်
ဂှ် ဗောဓိသတ် မတန် ဂဝ် ရ ‖ ‖
2 သက္ကရာတ် ၉၈ ဂိတု ပသာ် ဗပေင် ထ္ငဲ ၆ မဒှ် မ္နိဟ် ရ | ‖
3 သက္ကရာတ် ၁၂၇ ဂိတု ပသာ် (4) ၄ မမ်က် ထ္ငဲ ၁ ဒဝ် တိတ် နူ ဍုင် ရ |

16 *kmat dağüp daćã skẽ ket nā tuai* ‖ *ā banih ti ra* ‖ *kmat 8 skẽ gah bodhisat laḥ gaġã ra* ‖ *hagatāp lã bodhi ġrai thaw mwai mnũ saluṅ klã hat ktüw dah tün ra* ‖ *masak samiṅ* (IX 1) *gah pnaṅ rat mnũ lyaḥ staḥ küw ti masak küw saluṅ mnũ anã bnat anã 14 hat gah ktüw dah ra* ‖ *bodhipalaṅ ktüw*
17 *dah tuai* ‖ *hagatāp lã pnān mā kluṅ ćüp ra* ‖ *bodhisat mlāk*[1] *mwai ṅat mā maćüp ra* ‖ *bodhisat bnah* (2) *pāramī ćah pāramī 30 ćāgama 5 bodhisat bnah kalo*[2] *60 lṅim tuai* ‖ *pnān mā pek*
VI 1 *pek dau ā ra* ‖ *sāk wwã aćā tikka dhātuwaṅ tã hüm* ‖ *bodhisat maćuti ćeh nū swaw tusitā pū maćeh tan pati-sandhi gah* ‖ ‖ (3)
sakkarāt 97 gitu asāt bapeṅ tṅai 5 pḍai lak siṅ krakat gah bodhisat matan gaw ra ‖ ‖
2 *sakkarāt 98 gitu pasāk bapeṅ tṅai 6 madah mnih ra* | ‖
3 *sakkarāt 127 gitu pasāk* (4) *4 mamāk tṅai 1 dau tit nū ḍuṅ ra* ‖

---

[1] Hier fehlt မတ် *mat.*

[2] Fehlerhaft, für richtiges ကလော် *kalok.*

Jüngling Tiṇṇapāda[1] lieh eine Portion Gras. Er gab eine Portion Gras, acht Handvoll nahm er weg. Er ging zu dem . . .[2] 16
Land. Die Portion der 8 Handvoll breitete Bodhisat aus (und) setzte sich (darauf). Nicht gar lange Zeit, da wuchs der Bodhi, ein goldener Feigenbaum, von einer Höhe von hundert Metern, in die Höhe. Plötzlich entstand da ein Thron von leuchtenden Edelsteinen, der ganz unten an der Erde[3] eine Weite hatte bis zu einer Weite von 14 Ellen: der Bodhipalaṅ[4] entstand. Nicht 17
gar lange Zeit, da kam ein Heer von Teufeln[5] heran. Bodhisat öffnete ein Auge (und) sah die Teufel herankommen. Bodhisat dachte an die zehn[6] Pāramī, an die 30 Pāramī, an die 5 Ćāgama,[7] Bodhisat dachte an die 60 tausend Dämonen. Das Heer der Teufel floh vor Furcht weg. Auf diese Weise VI 1
berichten die Lehrer der Tikka[8] des Dhātuwaṅ. Bodhisat verließ, stieg hinab aus der Seligkeit, dem Tusitā-Himmel, hinabsteigend bewirkte er Schwangerschaft.

Im Jahre 97, im Monat Asāt, am Vollmond, am 5. Tage im Zeichen des Löwen,[9] des Krebses[10] kam Bodhisat in den Mutterleib.

Im Jahre 98, im Monat Pasāk, am Vollmond, am 6. Tage 2
wurde er Mensch.

Im Jahre 127, im Monat Pasāk, am 4. der zunehmenden 3
Hälfte, am 1. Tage floh er hinaus aus der Stadt. Am Vollmond

---

[1] *Der Name des Jünglings ist Sotthiya* (s. J S. 95). Es scheint, daß *auch hier wieder etwas fälschlich* als Eigenname gefaßt ist; denn, *wie mich Herr Dr. Neumann* aufmerksam macht, ist *Tiṇṇapāda* wohl auf *tiṇapado* ‚Grasgeber' zurückzuführen, welches das Pali-Original wäre für das nachfolgende *gleṅ kmat khyeh* ‚er lieh eine Portion Gras'.

[2] Die Bedeutung von *baṅih* ist nicht festzustellen.

[3] Wörtlich: gleichmäßig mit der Erde ohne etwas in bezug auf die Höhe.

[4] = P. *Bodhipallaṅko* = Bodhi-Thron.

[5] *Mā* = P. *Māro*.

[6] J S. 98 und B I S. 88 sprechen nur von fünf *Pāramī*, vgl. indes Ch S. 335; danach sind zehn *Pāramī* oder Haupttugenden, welche jede wieder in drei (gewöhnliche, niedere, unbegrenzte) geteilt werden und so die Zahl 30 erreichen.

[7] Ch S. 97.

[8] *Tikka* = P. *ṭīkā* Kommentar.

[9] *Siṅ* = Sanskrit *sīha*, Pali *sīho*.

[10] *Krakat* = Sanskrit *krkaṭaka*, P. *kakkaṭako*.

4 ဗပေင် ပသာ် ထ္ၚဲ ၂ ဂှ် ဍှ် ဂမ္မိ ရ ‖ ပ ဒုက္ခစရိယာတ် ၆ သ္နာံ တုဲ ‖ ပ္ဍဲ သက္က-
ရာတ် ၁၃၃ ဂိတု ပသာ် ၁၄ မ္မာက် ထ္ၚဲ ၃ အာ စိုပ် ဂြဲ အဂ္ဂပါလ ရ ‖ ထ္ၚဲ ဂှ်
ဂွံ ပမန် သုဇါ(5)တာ ‖ ထေဝ် ထး တုဲ ထ္ၚဲ ဂှ် ဂွံ ဂြဲ ဗောဓိ ပ္နင် ဂွံ ၚ္နး ဒေ-
5 ဝပုတ္တ မာ ရ ‖ ထ္ၚဲ ပ္လုတ် ပ္နာန် မာ ပေက် သ္အး တုဲ ‖ ပ္ဍဲ ဗတ် ပထမ ပယာံ
ဂှ် ‖ ဗောဓိသတ် ဇအး ပုဗ္ဗေနိဝါသညာန် ရ ‖ ပ္ဍဲ ဒုတိယ (6) ပယာံ ဂှ် ဇအး
6 ဒိဗ္ဗစက္ခု ရ ‖ ပ္ဍဲ တတိယ ပယာံ ဗစာရနာ သမ္မာပတ် ရ ‖ ပ္ဍဲ စတုတ္ထ ပယာံ
ဖလာင် ယး ဂှ် ‖ စက် ဂတု လေဝ် သ္မိက် ပ္လုတ် သေ္ၚ မွဲ လ္ပာ် စက် ထ္ၚဲ လေ
ဂတဝ် တိုန် မွဲ လ္ပာ် ‖ ကာလ ဂှ် ကလိ ဂွံ သ(7)မ္မာသမ္ဗောဓိညာန် ရ ‖ တုဲ
7 ကျာ် ဖ္ဍောတ် အနေကဇာ ပ္ဍဲ စိုတ် ရ ‖ တုဲ ကျာ် ပတိတ် ပါင် ဖ္ဍောတ် ယဒါ
ဘဝေ ‖ အဝိဇ္ဇာပစ္စယာ ဂှ် ကျာ် တြဲ မပ္တိတ် ပါင် ရ ‖ ပ္ဍဲ ကာလ ဂှ် ကိလေသ
လ္ၚိ ၅ က္လာံ တဏှာ က္လာံ ဒစာံ သ္ဂု(X 1)တ် အာ တုဲ ‖ မဂွံ ၚ္နး အဘိသင်ခရမာ
8 ရ ‖ က္နတ် ထ္ၚဲ ပ ပရိနိဗ္ဗာန် တုဲ ဂွံ ၚ္နး မာ ၂ တုန် ‖ ညး မ္ဂး မာ ၂ ဂှ် ရော

bapeṅ pasāk tṅai 2 gah ḍah gammim ra ‖ pa dukkhaćariyāt 6
4 *snā̃ tuai ‖ pḍai sakkarāt 133 gitu pasāk 14 mmāk tṅai 3 ā*
ćüp ģrai aģģapāla ra ‖ tṅai gah gwā̃ paman suģā(5)*tā ‖ thew*
thaḥ tuai tṅai gah gwā̃ ģrai bodhi-pnaṅ gwā̃ ģnaḥ dewaputta
5 *mā ra ‖ tṅai plüt pnān mā pek s'aḥ tuai ‖ pḍai batā̃ pathama*
payā̃ gah ‖ bodhisat ģa'aḥ pubbeniwāsañān ra ‖ pḍai dutiya
6 (6) *payā̃ gah ģa'aḥ dibbaćakkhu ra ‖ pḍai tatiya payā̃ baćā-*
ranā sammāpat ra ‖ pḍai ćatuttha payā̃ phalāṅ yaḥ gah ‖ ćak
gatu lew smik plüt seh mwai lpāk ćak tṅai le gataw tün mwai
lpāk ‖ kāla gah kali gwā̃ sa(7)*mmāsambodhiñān ra ‖ tuai kyāk*
7 *phḍot anekaģā pḍai ćüt ra ‖ tuai kyāk patit pāṅ phḍot yadā*
bhave ‖ awiģģāpaććayā gah kyāk trai maptit pāṅ ra ‖ pḍai
kāla gah kilesa lṅim 5 klā̃ taṇhā klā̃ daćā̃ sgu(X 1)*t ā tuai ‖*
8 *magwā̃ ģnaḥ abhisaṅkharamā ra ‖ knat tṅai pa parinibbān tuai*
gwā̃ ģnaḥ mā 2 tun ‖ ṅaḥ mgaḥ mā 2 gah ro ‖

des Pasāk, am 2. Tage wurde er Mönch; er verrichtete Bußwerke 6 Jahre lang. Im Jahre 133, im Monat Pasāk, am 14. der zunehmenden Hälfte, am 3. Tage kam er zum Feigenbaume Aǵǵapāla. An jenem Tage erhielt er den gesegneten Reis der Suǵātā. Als er die Tasse weggeworfen hatte, an jenem Tage erlangte er den Feigenbaum des Bodhi-Thrones,[1] erlangte zu besiegen die Dewaputta-Teufel. Als nach Sonnenuntergang das Heer der Teufel vollständig geflohen war, in der Nacht, in der ersten Wacht, erlangte Bodhisat das Pubbeniwāsaṅāṅ.[2] In der zweiten Wacht erlangte er das Dibbaćakkhu.[3] In der dritten Wacht betrachtete er die Sammāpat.[4] In der vierten Wacht, bei Anbruch des Lichtes, als das Rad des Mondes einerseits erlöschen-zurückbleiben wollte an der einen Hälfte,[5] das Rad der Sonne andererseits heraufstieg[6] an der anderen Hälfte, in jener Zeit erlangte er die Sammāsambodhiṅāṅ.[7] Darauf sagte Buddha[8] her das Anekaǵā[9] im Geist. Darauf ließ Buddha hervorgehen aus seinem Munde, sagte her: Yadā bhave.[10] Die Awiǵǵāpaććayā[11] ließ der erhabene Buddha hervorgehen aus seinem Munde. In jener Zeit waren die tausend 5 hundert Kilesa,[12] die hundertacht Taṇhā[13] durchbrochen. Er erlangte den Sieg über den Abhisaṅkharā-Teufel.[14] Am Ende des Tages, an welchem er das Nibbān erreicht, gelang es ihm, nun die zwei Teufel

[1] *Bodhi-pnaṅ* ist Nachahmung von *bodhi-pallaṅko* s. B V 16.

[2] = P. *pubbenivāsaṅāṇā* ‚the faculty possessed by an Arhat of knowing all about his own and other's former states of existence', Ch S. 389.

[3] = ‚divine eye ... it is the power of seeing all that is taking place in the whole universe ...', Ch S. 123.

[4] = P. *samāpatti* ‚attainment, ... states induced by the ecstatic meditation', Ch S. 428. Zu den drei hier genannten Zuständen vgl. B I S. 96 und J S. 102, wo statt *samāpatti paṭićća-samuppāda* angegeben ist.

[5] Sc. des Himmels.

[6] *Gataw* eigentlich ‚fließen', ‚schwimmen'.

[7] = P. *Sammāsambodhiṅāṇā* die Einsicht der höchsten Buddhaschaft.

[8] Von hier an wird jetzt die Bezeichnung *kyāk* gebraucht, die ich mit ‚Buddha' wiedergebe, s. A I 2, Anm. 3 zur Übersetzung.

[9] Der Anfang des Triumphgesanges: ‚Durch mannigfache Geburten', s. J S. 103—104, Anm.

[10] S. Vinayapiṭakā Mahāvaggo I 1.

[11] Die Anfangsworte der Kette der Ursachen des Leidens, Ch S. 359.

[12] = Sünde. [13] = Lust, Leidenschaft. [14] S. P Ch S. 455.

ခန္ဓမာ မွဲ ‖ ပစ္စုမာ[1] မွဲ ‖ ဣဝ္ဝံ မာ ဇာ ရ ‖ ဟိုတ် ဂ္ဂ် ရ မဌး မာ ၅ မ္ဂး ရောင် ‖ ‖

9 ညး မာ ၅ ဂ္ဂ် ရော ယဝ် သ္ဂး ‖ ‖

ဒေဝ(2)ပုတ္တော ‖ ကိလေသော စ ‖ အဘိသင်ခရမာရကော ‖ ခန္ဓမာရော ‖ မစ္စုမာရော ‖ ပညွမာရော ပကာသိတော ‖ ‖

10 ဒေဝပုတ္တော ‖ ဒေဝပုတ္တ မာ မွဲ ‖ ကိလေသော စ ‖ ကိလေသ မာ ဂး မွဲ ‖ အဘိသင်ခမာရကော ‖ (3) အဘိသင်ခရမာ ဂး မွဲ ‖ ခန္ဓမာရော ‖ ခန္ဓမာ ဂး မွဲ ‖ မစ္စုမာရော ‖ မစ္စုမာ ဂး မွဲ ‖ ပညွမာရော ‖ နဲ မာ ၅ ဂ္ဂ် ‖ ပကာသိတာ ‖ စိုန် အစာ တံ ပပြာကတ် လဝ် ‖ ‖

VII 1 ပဲ့ ထာန် ၇ စွံ ကျာ် အါ (4) ပဒတ် တုန် ‖ ‖

2 ပထမံ ဗောဓိပလ္ဘင်ကံ ‖ ဒုတိယဲ့ အနိမိသာ ‖ တတိယံ စကမာနဲ့ ‖ စတုတ္ဒံ ရတဏာဂရံ[2] ‖ ပညွမံ အဋပါလ[3]ဲ့ ‖ မုနိနွေနဲ[4] သတ္တမံ[5] | သတ္တမံ ရာဇာယ-တ(5)နံ ‖ အစာရိယ ပကာသိတာ ‖ ‖

3 ပထမံ ဗောဓိပလ္ဘင်ကံ ‖ မဝ္ဝံ ဌး ဒေဝပုတ္တ မာ ကိလေသ မာ အဒိ ကိုပ် ကှာ ဂ္ဂ် ‖ ထပ္ပ် ဝဲ ကျာ် တြဲ ဒ္ဒိင် ပဲ့ ဗောဓိ ရ ‖ ဒုတိယံ သတ္တဟံ ‖ မရ-

khandhamā mwai ‖ paććumā[1] *mwai ‖ iwwã mā βā ra ‖ hüt gah ra maǵnaḥ mā 5 mgaḥ roṅ ‖ ‖*

9 *ńaḥ mā 5 gah ro yaw sgaḥ ‖ ‖*

deva(2)putto ‖ kileso ća ‖ abhisaṅkharamārako ‖ khandhamāro ‖ maććumāro ‖ pańćamāro pakāsito ‖ ‖

10 *devaputto ‖ dewaputta mā mwai ‖ kileso ća ‖ kilesa mā gaḥ mwai ‖ abhisaṅkhamārako ‖ (3) abhisaṅkharamā gaḥ mwai ‖ khandhamāro ‖ khandhamā gaḥ mwai ‖ maććumāro ‖ maććumā gaḥ mwai ‖ pańćamāro ‖ n mā 5 gah ‖ pakāsitā ‖ ćün aćā tã paprākat law ‖ ‖*

---

[1] Fehlerhaft, für မစ္စုမာ *maććumā.*

[2] Statt ဏာ *ṇ* ist နဲ *n* einzusetzen.

[3] Nur ein ဇ *ǵ*!

[4] Falsch, für richtiges မုစလိနွေနဲ *mućalindena.*

[5] Statt သတ္တမံ *sattamã* muß es hier heißen ဆတ္ဒံ *ćhatthã* = Pāli *ćhaṭṭhã.*

zu besiegen. Jene genannten zwei Teufel heißen wie? Khandha-Teufel einer, Maćću-Teufel einer. Dies sind die beiden Teufel. Deshalb besiegte er die 5 Teufel fürwahr.

Die fünf Teufel sind welche eigentlich? 9

Devaputto, Kileso ća, Abhisaṅkhāramārako, Kandhamāro, Maććumāro,[1] *pañćamaro pakāsito.*[2]

Devaputto — Devaputto-Teufel einer — *Kileso ća* — 10 Kilesa-Teufel mit Namen einer — *Abhisaṅkhamārako* — Abhisaṅkhara-Teufel mit Namen einer — *Khandhamāro* — Khandha-Teufel mit Namen einer — *Maććumāro* — Maćću-Teufel mit Namen einer — *pañćamāro* das sind fünf Teufel — *pakāsitā*[2] — die heiligen Lehrer erklären.

An 7 Orte zumal ging Buddha nun zu verweilen. VII 1

Pathamã bodhipallaṅkã, dutiyaṅ-ća animisā, tatiyã cakamānaṅ-ća, ćatutthã ratanagarã, pañćamã aǵapālaṅ-ća, mućalindena ćhatthã, sattamã rāǵāyatanã, aćāriya-pakāsitā.[3] 2

Pathamã bodhipallaṅkã[4] — er erlangte den Sieg über 3 die Dewaputta-Teufel (und) die Kilesa-Teufel zu Beginn, sieben Tage blieb der erhabene Buddha am Bodhi, — *dutiyã sattahã*

pḍai thān 7 ćwã kyāk ā (4) *padatau tun* ‖ ‖ VII 1

pathamã bodhipallaṅkã ‖ *dutiyaṅ-ća animisā* ‖ *tatiyã ća-* 2 *kamānaṅ-ća* ‖ *ćatutthã ratanagarã*[2] ‖ *pañćamã aǵǵapālaṅ-ća*[3] ‖ *munindena*[4] *sattamã*[5] ‖ *sattamã rāǵāyata*(5)*nã* ‖ *aćāriya-pakāsitā* ‖ ‖

pathamã bodhipallaṅkã ‖ *magwã ǵnaḥ dewaputta-mã ki-* 3 *lesa-mã adi küp klā gah* ‖ *thapah tñai kyāk trai dmāṅ pḍai bodhi ra* ‖ *dutiyã sattahã* ‖ *mara-*

---

[1] Zu all den hier genannten Namen s. Ch S. 241.

[2] *Pakāsito* scheint nur auf *pañćamāro* bezogen, während *pakāsitā* alle einzelnen Namen umfaßt.

[3] Von einer eigenen Übersetzung dieses Textes kann hier Umgang genommen werden, da die einzelnen Teile, soweit es notwendig ist, unten noch übersetzt werden.

[4] = ‚Der erste (ist) der Bodhi-Thron'.

(6)နုက် ကိုဝ် ဗာ သတ္တဟ ဂှ် ‖ အနိမိသာ်[1] ထာန် ‖ ဒ္မင် ပ္ဍဲ အနိမိသာ ကြေင်
4 ဗိုဝ် အယောင် အလာ ဗောဓိ ၇ ထ္ဍဲ ‖ မဟ ဂွံ လ္ဗဲ မတ် ရ ‖ ကတမော ဗောဓိ-
ရုက္ခော ‖ ပသာ် အယောင် အလာ ဗောဓိ ဂှ် ရော ‖ (7) သာ် ဝွံ အစာ မှာရဘင်
တံ မဟိုံ လဝ် ‖ ‖
5 သေတဂန္ဓော ‖ ဥဂ္ဂုဂန္ဓော ‖ မနိမူနိရမနော ‖ လောဟိတ ဂုဏ် ရော | သော
အသတ္ထော ‖ ဗောဓိရုက္ခော ‖ နိလဝဏ္ဏ စလိတော | နည္စမာနော[2] ဝတိ(XI 1)တိ |
6 သမ္ဗုဒ္ဓော ဟေမဝန္နော ‖ ရဝိသုရဂုတိဝိ ‖ ဟေမလိလာဝိလာသော ‖ တမပဂန္တွာ |
တိန္နအတ္ထသယနေ ‖ ဒေဝဒေဝေါနိသိန္နော ‖ ယော ဗောဓိရုက္ခော ‖ သတ္ထာ[3] |
7 ဂြဝ် င် ဗောဓိ ပလိုဟ်[4] ကျာ် တြဲ ဂှ် ‖
(2) ပသာ် အယောင် အလာ ဗောဓိ ဂှ် ရော ‖ ‖
8 သေတဂန္ဓော ‖ ဍေံ မ္နာ လမ္ဝီ ဗ္တာင် သ္အး မတုပ် တဴ ရဴ ဂ္လး သြန် ကိုံ |
ဥဂ္ဂုဂန္ဓော ‖ မ္နာ လမီ တ္နာ မသ္တပ် ညာင် ပ္နာန် ဗဗန် ကိုံ ‖ မနိပူကိမနော | ဍေံ
မ္နာ က္မဝ် မဗ္ကေတ် မတုပ် တဴ ရဴ မ္နိက် (3) ကိုံ ‖ လောဟိတ ဂုဏ် ရော ဍေံ

(6)*nuk küw βā sattaha gah* ‖ *animisă*[1] *thānā* ‖ *dmāṅ pḍai animisā kleṅ büw ayoṅ-alā bodhi 7 tṅai* ‖ *maha gwā lβai mat*
4 *ra* ‖ *katamo bodhirukkho* ‖ *pasāk ayoṅ-alā bodhi gah ro* ‖ (7)
sāk wwā aćā mhārabhaṅ tā mahüm law ‖ ‖
5 *setagandho* ‖ *uǵugandho* ‖ *manimūniramano* ‖ *lohita guṅ*
ro ‖ *so assattho* ‖ *bodhirukkho* ‖ *nilavaṇṇa ćalito* ‖ *naṅćamāno*[2]
6 *vatī*(XI 1)*ti* ‖ *sambuddho hemavanno ravisuraǵutivi* ‖ *hemalilāvilāso* ‖ *tamapagantvā* ‖ *tinna-atthasayaṇe* ‖ *devadevo nisinno* ‖ *yo bodhirukkho* ‖ *satthā*[3] ‖ ‖
7 *yrau ṅ bodhi palüh kyāk trai gah* ‖
(2) *pasāk ayoṅ-alā bodhi gah ro* ‖ ‖
8 *setagandho* ‖ *ḍẽ mnā lamwī btāṅ s'aḥ matup tau rau glaḥ sran küm* ‖ *uǵugandho* ‖ *mnā lamī tnā mastap ńāṅ pnān baβaṅ küm* ‖ *manimūṇimano* ‖ *ḍẽ mnā kmaw mabket matup tau rau mnik* (3) *küm* ‖ *lohita guṅ ro* ‖ *ḍẽ*

---

[1] Fehlerhaft, für richtiges အနိမိသ *animisā*.

[2] Fehlerhaft, für richtiges နစ္စမနော *naććamano*. S. Anm. zur Übersetzung.

[3] Über die vielen Korrekturen, die hier angebracht werden müssen, s. Anm. 2 der Übersetzung. [4] S. Anm. 3 zur Übersetzung

— verborgen für die zweite Woche — *animisā thānā* — er war in Animisā,[1] schaute unverwandt die Ähnlichkeit des Bodhi 7 Tage, ohne mit den Augen zwinkern zu müssen. — *Katamo* 4 *bodhirukkho* — Wie ist die Ähnlichkeit des Bodhi? Auf diese Weise erklären die Lehrer des Mhārabhaṅ:

Setagandho, uǵugandho, manimūniramano, lohita guṅ ro, 5 *so asattho bodhirukkho, nilāvaṇṇa ćalito, naććamano vatī'ti, sambuddho hemavanno ravisūraǵutivi, hemalilāvilāso, tamapa-* 6 *gantvā tinna-atthasayaṇe devadevonisino yo bodhirukkho satthā.*[2]

Yrau ṅ bodhi palüh kyāk trai gah.[3] 7

Wie ist die Ähnlichkeit des Bodhibaumes?[4]

Setagandho — es hat ein ganz weißes Aussehen, wie 8 etwas[5] reines Silber — *uǵugandho* — er hat das Aussehen eines aufrechten Baumes gleich einem ineinander geschlossenen Heer — *manimūṇimano*[6] — er ist stark rot wie etwas Rubin — *lohita guṅ ro* — er ist sehr stark wie etwas roter Rubin

[1] = ‚nicht zwinkernd mit den Augen'.

[2] Übersetzung des ganzen Pali-Textes: Weißes etwas, gerades etwas, *manimūniramano* (s. darüber unten B VII 8), rotes (wörtlich: *lohita*, besser *ro* [= *rohita*], d. h. man kann *lohita*, besser aber *rohita* sprechen und schreiben; *guṅ* = Pali *guṇiyo*), das ist der Feigenbaum, der Bodhibaum, schwarzfarbig zitternd, wie ein Tanzender (die Änderung *naććamano* hat mir Herr Dr. Neumann nahegelegt), *sambuddho* (fehlt unten in der Teilerklärung, gehört auch erst nach *bodhirukkho*) goldfarbig wie Sonnenglanz, Goldgrazie (das jetzt folgende *tamapagantvā* ... bis *nisiro* gehört erst nach *so bodhirukkho*): das ist der Bodhibaum. Von dort weggehend, der Sambuddho (= ganz Erleuchtete) auf Heu-Streu-Lager der Gott der Götter sitzend, der Meister.

[3] Die Bedeutung von *palüh*, sonst = ‚durchbohren', ergibt hier natürlich keinen Sinn; Herr Blagden macht mich aufmerksam, daß *bodhi palüh* Schreibfehler für *bodhi palüṅ* sein könnte, welches dann Nebenform zu *bodhi palaṅ* wäre. Die Übersetzung wäre dann: ‚So ungefähr ist der Bodhi-Thron des erhabenen Buddha.'

[4] Mit dieser Frage wird noch einmal auf B VII 4 zurückgegriffen und die Mon-Übersetzung der Pali-Stellen im einzelnen eingeleitet.

[5] Die Bedeutung von *tau-rau* ergibt sich einerseits daraus, daß es Pali *gandho* entspricht, andererseits aus der Vergleichung mit *yrau* irgend einer, *mū rau* irgend etwas.

[6] Die Bedeutung dieses Pali-Wortes ist nicht mit voller Sicherheit festzustellen; wenn, wie oben im zusammenhängenden Text vor *mano* noch *ra* eingefügt wird, ließe sich vielleicht übersetzen: ‚ein Solitär-Edelstein, entzückend.' Die Mon-Übersetzung stimmt dazu

မ္ဒိုဲ ဣဝ် မတုပ် တ ရ မ္ဒိုက် လောဟိတာ် ကိုဲ ‖ နိလဝဏ္ဏ ဇလိတော[1] ‖ ဒေုံ
မ္ဒိုဲ သူ တမြိုင် မတုပ် တ ရ မ္ဒိုက် လမ္ဓိက် ကိုဲ ‖ နညွမာနော ဝတီတိ[2] | ကာလ
ကျာ (4) မပိုက် ဂ္ဂ် ‖ ကွာင် ဗောဓိ မဒျီ လွိင် သွိင် ဒ္ဒိင် ညိုင် သ္ဌာ လ္ဌေ်
9 မလ္ဌေ် ဗဗိုဝ် ညး ကိုဲ ‖ ဟေမဝဏ္ဏော ‖ မ္ဒိုဲ ကိုဲ လျး မတုပ် တ ရ လျး ထဝ်
ကိုဲ ‖ ရဇိသုရဇလိဝ[3] ‖ မ္ဒိုဲ လျး မတုပ် တ ရ လျး တွဲ ကိုဲ ‖ ဟေ(5)မလိ-
လာဝိလာသော ‖ မ္ဒိုဲ ဂတိ လအာ မဩ္ဌိ လဝ် ရ ၇း ထဝ် ကိုဲ ‖ သော ဗောဓိ-
10 ရုက္ခော ‖ င် တ္ဒိ ဗောဓိ ဂ္ဂ် ‖ ဟောတိ ‖ ပ္ဒိုဲ ဒ္ဒ် ‖ တံ အသန္တိ ‖ န်[4] ဇရေင်
ဗောဓိ ဂ္ဂ် ‖ ဩပဂန္တွာ[5] ‖ ကျာ် တြဲ ပြာပ် အာ တဲုဲ ‖ ဗိုဲ ဒ္ဒိင် (6) ဗောဓိ ၇
11 ဣဲ ဟ္ဒိ ဂ္ဂိ လ္ဌဲ မတ် ရ ‖ တတိယံ စတုတ္ဌ မာနညွ[6] ‖ ပ္ဒဲ တတိယ သတ္တာဟ[7]
ဂ္ဂ် ‖ တ ပ္ဒဲ သ္ဌိ[8] စင် ကြိ ရတ် ၇ ဣဲ | စတုတ္ဌ ရတနဃရံ[9] ‖ ဒး ပန် သတ္တဟ
ဒ္ဒိင် ပ္ဒဲ သ္ဌိ ရတ် ၇ ဣဲ တဲုဲ ‖ ပညွမံ အဇလပါလညွ[10] မသုန် သတ္တဟ ကူင်
(7) အာ ဒ္ဒိင် ပ္ဒဲ ဇြ အဇုပါလ ဂ္ဂ် ပူန် | မူစလိနွေနဲ ‖ သတ္တမံ[11] ‖ တြ သတ္တဟ
ဒ္ဒိင် ပ္ဒဲ မ္ဒ်စလိနွ ‖ သ္ဌီ နာ် ဗာသုဂီ နဲ ဒ္ဒိုက် မဌော် ဗွး လဝ် ဗြဲ ကိုဲ ကျာ် |

mnũ kmaw matup tau rau mnik lohitāk küm ‖ nilavaṇṇa ǵalito[1] *‖ ḍē mnũ sla tamrãṅ matup tau rau mnik lamćãk küm ‖ nańćamāno vatīti*[2] *‖ kāla kyā (4) mapük gah ‖ knāṅ bodhi makhyī lwiṅ swiṅ dmãṅ ńãṅ smā leh maleh babüw ńaḥ küm ‖*
9 *hemavaṇṇo ‖ mnũ küw lyaḥ matup tau rau lyaḥ thaw küm ‖ raǵisuraǵaliva*[3] *‖ mnũ lyaḥ matup tau rau lyaḥ tṅai küm ‖*

---

[1] Fehlerhaft, für စလိတော *ćalito.*

[2] Fehlerhaft, für နစ္စမနောဝာတီတိ *naććamanovātī'ti.*

[3] Fehlerhaft, für richtiges ရာဇိ သူရဇလိဝ *rāǵi sūraǵaliva.*

[4] Wohl besser နူ *nū.*

[5] Falsch, für အပဂန္တွာ *apagantvā.*

[6] Fehlerhaft, für စန္တမနညွ *ćankamanańća.*

[7] Sic! fehlerhaft für သတ္တဟ *sattaha.*

[8] Das Original hat hier zuerst ဣဲ *tṇai,* welches aber durch Punkte getilgt und durch übergesetztes သ္ဌိ verbessert worden ist.

[9] Falsch, für ရတနဂရံ *ratanagarā.*

[10] Fehlerhaft, für အဇပါလညွ *aǵapālańća.*

[11] Fehlerhaft, für မုစလိနွေနဲ ဆတ္ဌ *mućalindena ćhattha.*

— *nilavaṇṇaćalito* — er hat reife Blätter gleich etwas schwarzem Rubin — *naććamanovati'ti* — wenn der Wind weht, zittert der Zweig des Bodhi beständig hin und her wie eine Tänzerin, die tanzt, Staub wirbelt auf von ihr — *hemavaṇṇo* — er hat 9
Licht wie etwas Licht des Goldes — *rāǵi sūraǵaliva*[1] — er hat Licht wie etwas Licht der Sonne — *hemalīlāvilāso*[2] — er hat Sorgfalt des Ganges geziert wie etwas reines Gold — *so bodhirukkho* — das der Bodhibaum — *hoti* — übersetzt: ist — *tā asantā* — von der Nähe des Bodhi weg — *upagantvā* 10
— ging der erhabene Buddha weg, anschauend war er den Bodhi 7 Tage ohne mit den Augen zwinkern zu müssen. — *Tatiyā ćankamanańća* — in der dritten Woche war er in dem 11
Hause auf- und abgehend 7 Tage[3] — *ćatutthā ratanagarā* — er mußte in der vierten Woche sein in dem Haus der Edelsteine 7 Tage — *pańćamā aǵǵapālańća* — in der fünften Woche ging er, blieb im Walde Aǵǵapāla wieder — *mućalindena ćhattha* — in der sechsten Woche war er in Mhaćalinda; der Nagakönig[4] Bāsugī[5] mit der großen Haube fing auf[6] den Regen für Buddha —

he(5)*malilāvilāso* ‖ *mnū gati la'ā magńi law rau glaḥ thaw küm* ‖ *so bodhirukkho* ‖ *ṅ tnā bodhi gah* ‖ *hoti* ‖ *pḍā dah* ‖ *tā asantā* ‖ *n*[4] *ǵareṅ bodhi gah* ‖ *upayantvā*[5] ‖ *kyāk trai prāp ā* 10
tuai ‖ *büw dmāṅ* (6) *bodhi 7 tṅai hwā gwā lβai mat ra* ‖ *tatiyā ćatutthamānańća*[6] ‖ *pḍai tatiya sattāha*[7] *gah* ‖ *tau pḍai* 11
sṅi[8] *ćaṅ krā rat 7 tṅai* ‖ *ćatuttha ratanagharā*[9] ‖ *daḥ pan sattaha dmāṅ pḍai sṅi rat 7 tṅai tuai* ‖ *pańćamā aǵalapālańća*[10] ‖ *masun sattaha kluṅ* (7) *ā dmāṅ pḍai ǵrai aǵǵapāla gah plan* ‖ *mūćalindena* ‖ *sattamā*[11] ‖ *trau sattaha dmāṅ pḍai mhaćalinda* ‖ *smim nāk bāsugī na dnāk maǵnok bdaḥ law brai küw kyāk* ‖

---

nicht, sie ist vielleicht eine Verlegenheits-Dittographie, aus dem folgenden herübergenommen.

[1] Hier ist das Pali der Teilübersetzung verschieden von dem zusammenhängenden Text.

[2] Genauer: *hemalīlhavilāso.*

[3] Was hier das Wort *rat* ‚Edelstein' soll, ist mir nicht verständlich; vielleicht ist es irrtümlich aus dem folgenden Satz herübergenommen. Vgl. B I S. 100.

[4] *Nāk* = P. *Nāgo.*

[5] = P. *Vāsuki.*

[6] Wörtlich: stellte sich entgegen.

12 သတ္တမံ ရာဇာယတနံ ‖ ၇ သတ္တဟ ကျ၍ အာ ဒွံင် ပ္ဒဲ ရာဇာယတနဲ ‖ သ္ဥဝ်
(XII 1)တ္ဒံ ဆု ဗပိုန် ၇ တ္ဍဲ ‖ ၇ သတ္တဟ ဂ္ဒ် ထာန် ၇ စွံ ‖ ဒ္ဒ် ၄၉ တ္ဍဲ ပ္ဒဲ
၄၉ တ္ဍဲ ဝွံ အဟာ ညိ ကို ကျ၍ တြဲ ဟွံ ဝွံ ကို ပိုန် ၄၉ တ္ဍဲ ကလိ လောန်
13 အာ တဲ့ ‖ အာ ဝွံ နာဥ္ဍ ပဓန် သဲ ဣတပူတ ဗဝ် ရ ‖ ကာလ မဒုင် ဗ္ဂိန်
ဂ္ဒ် နာဥ္ဍ ပဓန် ဂ္ဒ် ‖ ဗဗေင် (2) ဟ မ္ဒဲ တဲ့ ကျ၍ တြဲ ချပ် ရ ‖ ယဝ် ရ အဲ
သ္ဒုင် ကေတ် နဲ ဂတာ တဲ မ္ဂး ‖ ကောန် အဲ ဂမ္ဒီ တံ အနာဂတ် ဂတ ဒုင် စနဲ
ဂတာ တဲ ရ သွံ ‖ ကျ၍ တြဲ ဗစာရနာ ပ္ဒဲ ကာလ ဂ္ဒ် သ္ဦ စတုမရှာတ် ပန်
ကေတ် ဖျေဟ် နင် ဗဗေင် တ္ဥံ ပန် မ္ဒဲ ဒ(3)မြိပ် ကျ၍[1] လဇိက် ကို သို ဗဗေင်
14 ၄ သ္ဥဟ် န် ဒ္ဒ် အာ မ္ဒဲ တဲ့ ‖ ကျ၍ တြဲ ဒုင် ကေတ် နာဥ္ဍ ပဓန် ဣတပူတ
ဗဝ် ရ ‖ ညး စာ ကော ကိုဝ် ဒေ အာတ် ပူဇနိယဝတ္ဒု ရ ‖ ကျ၍ တြဲ တ္ဒီ
မ္ဒုံ ပိုန် ဗစာရကာ တဲ့ ‖ (4) ညာတ် ဒ္ဒို သိင်ဃုတ္တရ မဒ္ဒ် ဓုပ် ပြကာ ဒ္ဒို ၉၉ ‖
15 မဒုင် ယ္ဍု ၅ သာ် ‖ ညး ယ္ဍု ၅ သာ် ဂ္ဒ် ရော ‖ ပေါက္ခရဝတီ မ္ဒဲ ‖ သီဟနာဒ
မ္ဒဲ ‖ ပညွဝက္ကာ မ္ဒဲ ‖ ပသာဒဂ္ဓက္ကာ မ္ဒဲ ‖ သိင်ဃုတ္တရ မ္ဒဲ ‖ ဝွံ ဒ္ဒို ၅ သာ် ရ ‖
16 သ(5)ဗ္ဗညု ညာတ် တဲ့ ‖ ကျ၍ ကိုဝ် ညး ၂ ကော ကိုဝ် ဒေ ဒဂိုန် သီ ၅ သို

12 *sattamã rāǵāyatanã ‖ 7 sattaha kyāk ā dmãṅ pḍai rāǵāya-*
tana ‖ smaw (XII 1) *tnã ćhu bapün 7 tṅai ‖ 7 sattaha gah*
thān 7 ćwã ‖ dah 49 tṅai pḍai 49 tṅai wwã ahā ńi küm kyāk
trai hwã gwã küw pün 49 tṅai kali lon ā tuai ‖ ā gwã naḍū
13 *paman sāi itapūta baw ra ‖ kāla maduṅ-bgin gah nāḍū pa-*
man gah ‖ babeṅ (2) *ha mwai tuai kyāk trai khyap ra ‖ yaw*
ra ai sduṅ-ket na gatā tai mgaḥ ‖ kon ai gammim tã anāgat
gata duṅ ćana gatā tai ra swã ‖ kyāk trai baćāranā pḍai
kāla gah smim catumahrāt pan ket phyeh naṅ babeṅ tmã
pan mwai da(3)*mrip kyāk*[1] *laǵāk klẽ süm babeṅ 4 smah n dah*
14 *ā mwai tuai ‖ kyāk trai duṅ-ket nāḍū paman itapūta baw*
ra ‖ ńaḥ βā ko küw dẽ āt pūǵaniyawatthu ra ‖ kyāk trai tlī
mnũ pün baćāraṇā tuai ‖ (4) *ńāt düw siṅghuttara madah dhup*
15 *prakā düw 99 ‖ maduṅ ymu 5 sāk ‖ ńaḥ ymu 5 sāk gah ro ‖*
pokkharawatī mwai ‖ sīhanāda mwai ‖ pańćawaṇṇā mwai ‖ pa-

[1] Oder လျ၍ *lyāk*?

sattamā rāǵāyatanā — in der siebenten Woche ging Buddha 12
nach Rāǵāyatana; unter einem Baum war er glücklich[1] 7 Tage.
Die 7 Wochen der 7 Örte zumal sind 49 Tage; in diesen 49
Tagen erlangte der erhabene Buddha auch nicht ein wenig
Speise (nur) für sich.[2] Nachdem die 49 Tage vollständig vorbei-
gegangen waren, gelangte er zu geweihtem Süßbrot und Honig,
soviel er wünschte.[3] Als zur Zeit der Darbringung des geweih- 13
ten Süßbrotes keine Schüssel da war, da dachte der erhabene
Buddha: ‚Wenn ich nehme mit der Fläche der Hand, so werden
meine Kinder, die Mönche, in Zukunft die Speise sicherlich
(auch) mit der Fläche der Hand nehmen.' Der erhabene Buddha
dachte nach. In jener Zeit brachten die vier Könige Ćatu-
mahrāt[4] vier Schüsseln von Edelsteinen hernieder. In einem
Augenblick, da (sie) Buddha übereinandersetzte, waren die 4
Schüsseln gleicherweise verschwunden, d. i. sie waren eine ge-
worden. Der erhabene Buddha nahm das geweihte Süßbrot, 14
soviel er wünschte. Sie beide, der ältere und der jüngere
Bruder baten um ein Pūǵaniwatthu.[5] Der erhabene Buddha,
der Herr der Seligkeit, dachte nach. Er sah den Hügel Siṅ-
ghuttara,[6] welcher ist eine Pyramide[7] nach Art der 99 Hügel,
welche fünferlei Namen tragen. Die fünf Namen sind welche? 15
Pokkharawatī einer, Sīhanāda einer, Pańćawaṇṇā einer, Pasā-
da'uṇṇā einer, Siṅghuttara einer, das sind die fünferlei Berge,
welche der Allwissende sah. Buddha ließ die zwei, den älteren 16
und den jüngeren Bruder beobachten die 5 Sī[8] und die drei

sāda'uṇṇā mwai ‖ siṅghuttara mwai ‖ wwā düw 5 sāk ra ‖ sab-
(5)*baṅu ńāt tuai ‖ kyāk küw ńaḥ 2 ko küw dē dagün sī 5 süm* 16

[1] Zu *bapün* ‚glücklich sein' vgl. J S. 109: ‚enjoyed the bliss of salvation ... but fed on the joy of meditation.'

[2] Wörtlich: zum Eigentum.

[3] *Itapūta* = Sanskrit *iṣṭāpūrta* ‚nach Wunsch und Gabe', hier = ‚nach Belieben'. Das Vorkommen dieses rein vedischen Ausdruckes hier ist jedenfalls sehr merkwürdig.

[4] *Ćatumahrāt* = P. *ćatumahārāǵā*, ist im Mon schon durch *smim pan* ausgedrückt.

[5] = P. *pūǵaniyavatthu* ‚Verehrungsgegenstand' = ‚Reliquie'.

[6] B I S. 108, Anm. Seingouttara. [7] *Dhup* = P. *thūpo*.

[8] = die fünf *sīla*, die fünf Tugendvorschriften, welche alle Buddhisten befolgen müssen, s. Ch S. 476.

သရဏာဂမန ပိ တဲ ‖ သဗ္ဗညု ခုတ် ယ္မု ညး ၂ ကော ကိုဲ ဒေ ရ ကော ဂှ်
17 ဖုသာ ‖ ဒေ ဂှ် ဘဏ္ဍိက ‖ ကျာ် ပ္ညပ် လဝ် ယ္မု ညး ၂ (6) ရ ‖ သဗ္ဗညု သ္မိတ်
က္နိပ် တဲ ‖ ဂွ ဓာတ် သော် ဒစ ် တ္နုင် ‖ ဗ္ဒုင် ကိုဲ ဖုသာ ဘဏ္ဍိက ရ ‖ ပ္ဍဲ
ဂိတု အသာတ် ပန် မ္မာက် ထ္ညဲ ၃ ဂှ် ‖ ဓာတ် သော် ဒစ ် တ္နုင် ကျာ် ပြင် ဖျေ
ကိုဲ ကောန် ဗ္နိက် ဗာ ကိုဲ စ တ္ဗုတ် လဝ် ပ္ဍဲ ဒှိုဲ သိင်ဃုတ္တရ ‖ (7) ထာန် ဒမာင်
VIII 1 ကျာ် လဲ အဲ[1] တမ္လာ တေ ‖ ကျာ် ဂိုန် ကိုဲ ကောန် ဗ္နိက် ၂ ရ ‖ ညး ၂ ဍုင်
ဂကန် ကျာ် တြဲ တဲ ‖ ပ္တန် လဝ် ဓာတ် ပ္ဍဲ ကြောတ် ဗိုတ် တဲ ‖ ညး ၂
ကလေင် က္လုင် ဍုင် ကလာပ ရ ‖ စိုပ် ဒောဝ် တရဝ် သ္မိ ဍုင် အဂေတ္တ(XIII 1)-
2 ရာဂါ ‖ ဂိုင် ကေတ် ဓာတ် ၂ တ္နုင် ‖ စ စိုပ် မုဟ် နင်ဂရာတ် ဂှ် ‖ ဓာတ်
ပ္လ လျး ဂိုဝ် ဆေ ဒှိုဝ် ဍုင် နာ် ‖ နာ် တိုန် က္လုင် က္လတ် ဖျေဟ် နာ ဓာတ် သော်
3 ဗာ တ္နုင် ‖ ဆ ဓာတ် ၄ တ္နုင် ကိုဲ စ စိုပ် သ္မိ ဥက္ကလာပ ရ ‖ ညး ဗာ စိုပ်
ဍုင် တဲ ဗြဲ မတ် ရတ် ဗဂူ ဖျေဟ် လု(2)ကဝ် ၇ ထ္ညဲ ဒဟ် အာ အနက်ဃ ရတ်
သက် သက် ရ ‖ ပေင် က္ဍတ် ဒ္မာင် ဗဂူ ပူဇဝ် ဓာတ် သော် ရ ‖ ကောန် ဗ္နိက်
4 ၂ ဒယိုန် ပှော ပ္ဍဲ တိုက် ပေင် က္ဍတ် လမေ ဒ္မာင် ရ ‖ ညး ၂ အာ ဂှဲ ဒမိင်

saraṇagamana pi tuai ‖ sabbañu khut ymu ṅaḥ 2 ko küw dē ra ‖ ko gah phusā ‖ dē gah bhaṇḍika ‖ kyāk pñap law ymu
17 *ṅaḥ 2 (6) ra ‖ sabbañu smit knip tuai ‖ gwā dhāt sok daćā tnuṅ ‖ bduṅ küw phusā bhaṇḍika ra ‖ pḍai gitu asāt pan mmāk tṅai 3 gah ‖ dhāt sok daćā tnuṅ kyāk praṅ-phyau küw kon bnik βā küw ćau tβut law pḍai düw siṅghuttara ‖ (7) thān damāṅ kyāk lai ai[1] tamlā tē ‖ kyāk ģün küw kon bnik 2*
VIII 1 *ra ‖ ṅaḥ 2 duṅ gakan kyāk trai tuai ‖ ptan law dhāt pḍai krot büt tuai ‖ ṅaḥ 2 kaleṅ kluṅ ḍuṅ kalāpa ra ‖ ćüp dow tarau smim ḍuṅ aģetta(XIII 1)rāģā ‖ güṅ ket dhāt 2 tnuṅ ‖*
2 *ćau ćüp muh naṅgarāt gah ‖ dhāt pla lyaḥ güw ćeh düw ḍuṅ nāk ‖ nāk tün kluṅ klat phyeh nā dhāt sok βā tnuṅ ‖ ćha*
3 *dhāt 4 tnuṅ küm ćau ćüp smim ukkalāpa ra ‖ ṅaḥ βā ćüp ḍuṅ tuai brai mat rat bagū phyeh lu(2)kau 7 tṅai dah ā anakgha rat sak-sak ra ‖ peṅ kḍat dmāṅ bagū pūģau dhāt*

---

[1] S. Anm. 3 der Übersetzung.

Saraṇāgamana.[1] Der Allwissende bestimmte die Namen der 2, des älteren und des jüngeren Bruders, des älteren Phussa, des jüngeren Bhaṇḍika, (so) ordnete Buddha die Namen der 2 an. Der Allwissende rieb sein Haupt, er erhielt acht Haar-Reli- 17
quien. Er überreichte sie Phussa (und) Bhaṇḍika.[2] Im Monat Asāt, am 4. der zunehmenden Monatshälfte, am 3. Tage übergab Buddha den beiden Kaufleuten die acht Haar-Reliquien, ließ sie zurückkehren, einen Tempel erbauen auf dem Hügel Siṅghuttara, an dem Ort des Aufenthaltes jenes seligen[3] Buddhas vor Zeiten. Buddha gab den 2 Kaufleuten. Sie 2 VIII 1
empfingen die Unterweisung des erhabenen Buddha, hineinzusetzen die Reliquien in einen Schrein von Smaragd. Sie 2 kamen zurück zu der Stadt Kalāpa. Sie kamen auf der Mitte der Reise zu dem König der Stadt Aǵettarāǵā. Er nahm 2 Reliquien. Sie kehrten zurück zum Vorgebirge Naṅgarāt.[4] Die 2
Reliquien zeigten Lichtglanz hernieder bis zur Stadt der Nāgas. Die Nāgas machten sich auf, kamen, stahlen weg zwei Haar-Reliquien. Mit nur noch 4 Reliquien kehrten sie zurück zum König von Ukkalāpa.[5] Als sie zwei in die Stadt gekommen 3
waren, da regnete ein Regen von Edelsteinen hernieder dauernd 7 Tage, so daß die Menge der Edelsteine gar nicht zu schätzen[6] und alles angefüllt war zu Ehren der Haar-Reliquien. Die 2 Kaufleute trugen (sie) hinein in ein Gebäude, welches ganz voll wurde. Sie 2 suchten den Aufenthalt der Re- 4

sok ra ‖ kon bnik 2 dayün plop pḍai tük peṅ kḍat lamẽ dmāṅ ra ‖ ńaḥ 2 ā glāi damāṅ 4

---

[1] Die drei *saraṇāgamanā*, die drei Zufluchtnahmen, d. h. die Formel: ‚Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, ich nehme meine Zuflucht bei dem Gesetz, ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde,' durch deren Aussprechung man sich Buddha anschließt.

[2] Die *Nidānakathā* (J S. 110) gibt als Namen *Tapassu, Bhalluka*, Bigandet (B I S. 108) *Tapvosa, Palekat*.

[3] *Lai-ai* des Manuskriptes muß wohl in *la'ai* umgeändert werden, s. C VI 2, 3.

[4] B I S. 108, Anm.: Kap Negrais.

[5] Vgl. B VIII 1 *Kalāpa*; bei B a. a. O. (im Text) *Oukkalaba*, nach B ihr Heimatsort.

[6] *anakgha* = P. *anaggho*, ein eine Silbe auslautender tönender Konsonant muß im Mon zu einem tonlosen werden.

ဓာတ် ကျ၍ ပိ တေံ မလဝ် ဓာတ် ၅် ‖ ၇ဲ ဟွံ ဂွံ ဗွတ် (3) ၃ သွာံ အခါ ‖
ဇွတ် မဂ္ဂဲ ဒွိင် ဓာတ် ကျ၍ ၃ တေံ ဟွံ ဂွံ နီ တဲ ‖ ညး ၂ စင် တူ တ ဗွဲ
5 မလောန် ရ ‖ ကာလ ၅် သွာ သဦ အိန် ချီ တ္ဍိဟ် တိုန် တဲ ‖ သဦ အိန် ဗွာ-
ရဏာ တီ ကေတ် တဲ ‖ သဦ အိန် ဖ္ဍေ ကွင် တဲ ‖ ကိုံ (4) ကော် ဒေဝတ ၃
6 ဒေဝတ ၁ မမင် လဝ် ဓာတ် ပဲ ဒိုံ ဗွဝ် ဇုတ် တံ ၅် ‖ ဂွံ ဒေဝတ ၁ တဲ ‖
သဦ အိန် သ္ဍာန် ဒေဝတ ၁ ရ ‖ ဒေဝတ ထွး ဒမိင် ဓာတ် ကျ၍ ၃ တေံ ရ ‖
7 ဒေဝတ မုဟ် ဒုန် ၅် အမြိုတ္တ ဂး ယ္ဍ ‖ (5) ထွး[1] ဒွိင် ဓာတ် ကျ၍ တြဲ ကက္ကသန်
မလဝ် ဒစုန် ကိုဝ် သွာ ရ ‖ ဒေဂတ ဒိုံ ဗီ ၅် ထွး ဒွိင် ဓာတ် ကျ၍ တြဲ
ကောနာဂိုံ ‖ မလဝ် ဒနပ် ကိုဝ် ဒမင် ကရိုဟ် ရ ‖ ဒေဝတ ရောဟိနီ ထွး ဒမိင်
ဓာ(6)တ် ကျ၍ တြဲ ကဿပ မလဝ် ဒကိုပ် ကိုဝ် တ္ဍံ နိင် ရ ‖ ဒေဝတ ဒိုံ
အသုက် ဂွံ ဒုင် ဂကန် ကျ၍ ဂွံ ထာပနာ လဝ် ဓာတ် သော် ဒစာံ တ္ဍုင် ဂကောံ
ဖုဿ ဘက္ကိက ရ ‖ ဒေဝတ ဒိုံ ပသဲ ဂွံ ထာပနာ ဓာတ် ဂွေဟ် ကွင် ကံ
8 (7) ကျ၍ တြဲ အရီယျ မေတ္တယျ ရ ‖ လ္ဍေင် သာ် ဂွံ ဒေဝတ တံ ဟိုံ ပ္ဍီ သဦ

dhāt kyāk pi tẽ malaw dhāt gah ‖ glāi hwã gwã bnat (3) 3 snã̃
akhā ‖ ǵnat maglāi dmãṅ dhāt kyāk 3 tẽ hwã gwã nim tuai ‖
5 *ńaḥ 2 ćaṅ tū tau bwai malon ra ‖ kāla gah snā smim in khyī*
tmüh tün tuai ‖ smim in bćāraṇā tim ket tuai ‖ smim in ćeh
kluṅ tuai ‖ küw (4) kok dewatau 3 dewatau 5 mamaṅ law dhāt
6 *pḍai düw bwaw ǵut tã gah ‖ gwã dewatau 5 tuai ‖ smim in*
smān dewatau 5 ra ‖ dewatau thβaḥ damãṅ dhāt kyāk 3 tẽ
7 *ra ‖ dewatau muh dun gah amrütta gaḥ ymu ‖ (5) thβaḥ dmãṅ*
dhāt kyāk trai kakkusan malaw daćun küw snā ra ‖ dewatau
düw bī gah thβaḥ dmãṅ dhāt kyāk trai konāgüm ‖ malaw danap
küw damaṅ karüh ra ‖ dewatau rohinī thβaḥ damãṅ dhā(6)t
kyāk trai kassapa malaw daküp küw tmã niṅ ra ‖ dewatau
düw asuk gwã duṅ gakan kyāk gwã thāpanā law dhāt sok daćã̃
tnuṅ gakõ phussa bhaṇḍika ra ‖ dewatau düw pasai gwã thāpanā
8 *dhāt gneh knaṅ kã (7) kyāk trai arīyya-mettayya ra ‖ lmeṅ*
sāk wwã dewatau-tã hüm-ptim smim

---

[1] Das Original hat fehlerhaft တွး *thwaḥ*.

liquien jener drei Buddha . . .[1] Sie suchten ohne finden zu können gegen 3 Jahre . . .[2] . . .[3] beim Suchen des Aufenthaltes der Reliquien jener drei Buddha erlangten sie dieselben noch nicht. Sie 2 verbrannten vor überaus großer Hitze. In jener 5
Zeit zitterte die Matte König In's auf wie kochende Milch.[4] König In dachte nach, gelangte zur Kenntnisnahme.[5] König In kam hernieder, ließ rufen die 3 Götter, die 5 Götter,[6] welche die Reliquien bewachten in dem Hügel Knochenhaufen. Nachdem er die 5 Götter bekommen hatte, fragte König In 6
die 5 Götter. Die Götter zeigten den Aufenthalt der Reliquien jener drei Buddha. Die Götter des Vorgebirges des Bambus, 7
Amrütta genannt, zeigten den Aufenthalt der Reliquien des erhabenen Buddha Kakkusan, nämlich Stab und Matte. Die Götter des Berges Bī[7] zeigten den Aufenthalt der Reliquien des erhabenen Buddha Konāgüm, nämlich Sandalen und Wasserfilter. Die Götter von Rohinī[8] zeigten den Aufenthalt der Reliquien des erhabenen Buddha Kassapa, nämlich eine Decke und einen Wetzstein. Die Götter des Berges Asuk[9] konnten Botschaft von Buddha bringen, konnten einschließen die acht Haar-Reliquien zusammen mit Phussa (und) Bhaṇḍika. Die Götter des Berges von Eisen konnten einschließen die Reliquien des Augenzahnes, des Halsknochens des erhabenen Buddha Arīyya Mettayya. Der Reihe nach erzählten- 8
berichteten auf diese Weise die Götter dem König In, so daß

---

[1] Was *malaw dhāt gah* hier noch soll, ist mir nicht klar.

[2] Die Bedeutung von *akhā* ist nicht festzustellen, desgleichen nicht

[3] die von *ǵnat*; vielleicht letzteres fehlerhaft für *knat* ‚am Ende'?

[4] Das ist das Vorzeichen kommender wichtiger Ereignisse im Leben bedeutender Heiliger, nach welchem Indra von seinem Sitz herabsteigt und in den Verlauf der Dinge eingreift, s. T. W. Rhys Davids, Buddhist Birth Tales, S. 78, Anm. 2.

[5] Wörtlich: er wußte-nahm, s. auch B VIII 8.

[6] Nach B I S. 108, Anm. sind die drei Götter: die von Yesapan, Inandra, Gauweinda, die fünf: die von Deckina, Yauhani, Maubee, Ameisa, Tsoolay.

[7] *Bī* = P. *biḷālo* Katze?, vgl. Anm. 8.

[8] = P. *rohiṇī* ‚a red cow, name of a Nakkhata', Ch S. 404.

[9] = P. *asuko* irgendein, tel et tel.

အိန် တဲ့ ‖ သ္ဒီ အိန် တလ သွဝ် ၂ ဂွံ မိင် တဲ့ ‖ မိပ် စိုတ် စရိုတ် ကိုံ ဒွေတ်
တံ ခါ ရိုင် ဒမိင် ဓာတ် ကျာ် ပိ တေံ ရ ‖ သ္ဒီ အိန် ဂွံ ညာတ် ကေတ်
(XIV 1) ဒ္ဒိင် ဓာတ် ကျာ် ပိ တေံ တဲ့ ‖ ပပူဇ် သကာ ဒြပ် ရတ် ဟွံ တီ
9 ကိုဝ် ဗွတ် တဝိုံ ရ ‖ ကာလ ဂ္ဂ် အိုတ် မ္ဒိင် ဒေဝတ် ပပူဇ် ပပူဇ် ဓာတ် ဒသာ်
မဟွံ တီ ကိုံ ဗွတ် တဝိုံ ရ ‖ အိုတ် မ္ဒိင် ဒေဝတ် ညိုင် ကျာ် တြဲ ဖြ် နူ သွဝ်
ကိုံ ရ ကာလ (2) ဂ္ဂ် ‖ လတူ ဒိုံ ဇမ္ဗတ် ဝှောင် ပ္ဗ ဒက် ကူတ် တိုန် ရာင်
ဆဲ တ ပပူဇ် ဓာတ် သော် ကျာ် တြဲ ရ ‖ သ္ဒီ အိန ရပ် တ္ဂိုံ ဗိုတ် ဒေဝတ်
10 ဂမ္ဒိုင် ရပ် တ္ဂိုံ ထဝ် ‖ ကိုံ ဩန် တဲ့ ‖ ခါ ငှး ဏ္ဍိုံ[1] ဂ္ဂံ ဓာတ် ရ ‖ ဇမ္ဒိုင် အနာံ
၄၀ ဟတ် သာံဒိင် သိုံ ၄ ဒိုင် (3) ၄ ကုင် တုပ် သ္ဒတ် ရ ‖ လယိုတ် ဂဝ
11 ဟတ် သာံဒိင် ‖ ဒိုံ ပိ ဗရ ဝ္ဂ ‖ မွဲ ဗရ ဝ္ဂ ၂၇ သာံဒိင် သ္ဒတ် ‖ တ္ဒံ ထဝ်
တမ္ဗတ် ၆ ဂတ္ဒေ် ‖ မွဲ မွဲ ဂတ္ဒေ် ဂ္ဂ် သ္ဍိုံ မွဲ မွဲ သာံဒိင် ‖ ဇလိင် ဂဝ သာံဒိင် ‖
အနာံ ၄၀ သာံ(4)ဒိင် ‖ တ္ဒံ ဇမ္ဗော် ၆ ဂတ္ဒေ် ဂ္ဂ် သ္ဒီ အိန် နင် တဲ့ ‖ တ္ဒံ ၄
ဂတ္ဒေ် ဂ္ဂ် ဂလက် ဖျေ[2]လဝ် ဗ္ဒဲ ၄ ဒိုတ် ဏ္ဍိုင် ‖ တ္ဒံ မွဲ ဂတ္ဒေ် လး ဂတာ
12 ဏ္ဍိုင် ‖ တ္ဒံ မွဲ ဂတ္ဒေ် ဂဒိုံ လတူ ပါင် ဏ္ဍိုင် ရ ‖ လတူ တ္ဒံ လး ဂတါ (5)
ဂ္ဂ် လဝ် ဇာ လဝ် ဇာ ဩန် ဇာ မ္ဒိုက် ဇာ ဗ္ဒဲ ဇာ ဖုဿရာ ‖ ဇာ သုံမထိုက် ‖

in tuai ‖ smim in tala swaw 2 gwã miṅ tuai ‖ mip ćüt-ćarüt küw dwetau (!) tã khāi rãṅ damãṅ dhāt kyāk pi tẽ ra ‖ smim in gwã ńāt ket (XIV 1) dmãṅ dhāt kyāk pi tẽ tuai ‖ papūǵau sakā-
9 *drap rat hwã tim küw bnat tawüw ra ‖ kāla gah üt mnih dewatau papūǵau papūǵau dhāt sok mahwã tim küw bnat tawüw ra ‖ üt mnih dewatau ńãṅ kyāk trai ćeh nū swaw küm ra kāla (2) gah ‖ latū düw ǵamkah ḍoṅ pkau dakah klut tün rãṅ ćhāi tau papūǵau dhāt sok kyāk trai ra ‖ smim in rap twüw büt dewatau*
10 *gamlüṅ rap twüw thaw ‖ kwüw sran tuai ‖ khāi ṅaḥ ktüm[1] glã dhāt ra ‖ ǵamliṅ anã̃ 40 hat sã̃dãṅ süm 4 düh (3) 4 klaṅ tup smah ra ‖ layüh 80 hat sã̃dãṅ ‖ düw pi baru tṅa ‖ mwai baru tṅa 27*
11 *sã̃dãṅ sdah ‖ tmã thaw tamnat 6 gateh ‖ mwai mwai gateh gah stüm mwai mwai sã̃dãṅ ‖ ǵaliṅ 80 sã̃dãṅ ‖ anã̃ 40 sã̃(4)dãṅ ‖ tmã ǵamnok 6 gateh gah smim in naṅ tuai ‖ tmã 4 gateh gah galak*

---

[1] S. Anm. 2 zur Übersetzung.
[2] Wohl fehlerhaft für ပျေတ် *phyeh.*

es König In, Herr der 2 Himmel, vernehmen konnte. Glücklich im Geist ließ er die Götter graben, nachschauen nach dem Ort der Reliquien jener drei Buddha. König In konnte zur Kenntnisnahme des Ortes der Reliquien jener drei Buddha gelangen. Er opferte, schenkte Edelsteine unzählige für immer. In jener Zeit opferten alle Menschen und Götter der Haar- 9
Reliquie zahllos,[1] beständig, alle Menschen und Götter, gleich wie damals, als der erhabene Buddha aus der Seligkeit herniederstieg. Auf trockenem Hügel sproßten Wasserlilien auf, blühten zur Verehrung der Haar-Reliquien des erhabenen Buddha. König In hielt beständig Smaragd, die Götter hielten beständig Gold, beständig Silber. Sie gruben, glätteten eine 10
Höhlung,[2] einen Reliquienschrein.[3] Die Länge-Weite waren 40 Sāmdaṅ[4]-Ellen zu den 4 Himmelsgegenden,[5] den 4 Ecken ganz gleichmäßig. Die Tiefe war 80[6] Sāmdaṅ-Ellen bis zu drei Bogenklängen. Ein Bogenklang beträgt 27 Sāmdaṅ. 6 Steine 11
von feinem Gold, jeder Stein einen Sāmdaṅ dick, 80 Sāmdaṅ lang, 40 Sāmdaṅ breit, diese 6 großen Steine brachte König In. 4 Steine wurden gelegt angelehnt an die 4 Seiten der Grube, ein Stein flach auf die Sohle der Grube, ein Stein bedeckte oben die Mündung der Grube. Über dem Stein, der 12
flach an der Sohle war, befand sich ein Netzwerk[7] von Gold, ein Netzwerk von Silber, ein Netzwerk von Rubin, ein Netzwerk von Perlen, ein Netzwerk von Topas,[8] ein Netzwerk

phye[2] *law bdāi 4 düh ktüṅ* ‖ *tmā mwai gateh laḥ gatā ktüṅ* ‖
tmā mwai gateh gadüw latū pāṅ ktüṅ ra ‖ *latū tmā laḥ gatā* 12
(5) *gàh law ǵā thaw ǵā sran ǵā mnik ǵā blai ǵā phussarā* ‖ *ǵā sümathük* ‖

---

[1] Wörtlich: nicht zu wissen.
[2] Ich denke, daß *ktüm* hier falsch ist und *ktüṅ* gesetzt werden muß.
[3] *Glā-dhāt* ist Nachbildung von P. *dhātugabbho*.
[4] ‚A standard cubit of 19 1/2 inches.'
[5] *Düh* = P. *disā*.
[6] Genauer müßte es natürlich 81 Ellen heißen; es ist wohl möglich, daß hier o = 0 und o = 1 im Manuskript verwechselt worden sind.
[7] *Ǵā* = P. *ǵālā*.
[8] *Phussarā* = P. *phussarāgo*.

13 ၉၁ သာရာဂီ ‖ ၉၁ ၇ ထပ် မလပ် ‖ လတူ ၉၁ ၇ ထပ် ၅် လွ် ၉ရီ ၇ ရ ‖
14 စုတ် ဗပေင် လပ် အနက်ဃ ရတ် ၇ ပြကာ ‖ လတူ (6) ၉ရီ ၇ ၅် လပ် ဇိင်
၇ ရ ‖ ဇိင် ထပ် ဇိင် ဩန် ဇိင် မွိက် ဇိင် ဗွဲ ဇိင်. ဖုဿရာ ‖ ဇိင် သုံမထိုက် ‖
15 ဇိင် သာရဂီ ‖ လတူ ၅် လပ် ဒေန် ၇ ‖ ဒေန် ထပ် ဒေန် ဩန် ဒေန် မွိက်
16 ဒေန် ဗွဲ ဒွေ် ဖုဿရာ ‖ ဒေန် သုံမ(7)ထိုက် ‖ ဒေန် သာရဂီ ‖ လတူ ဒေန် ၇
၅် ‖ သဦ အိန မသောန် လပ် ရုပ် ဖုဿ သဏ္ဍိက နဲ ထပ် တမွတ် ကို ယိုက်
လပ် ‖ ၉လိင် သရေင် မွိက် တမ္ဆိက် တမ္ဆေ ‖ ဆိုင် ဒွိင် မုက် ကို မုက် ၉ကု
17 (XV 1) သရေင် မွိက် လတူ သရေင် ၅် လပ် ဒလာင် မွိက် တလူ[1] ဒလာင်
မွိက် ၅် လပ် ကြောတ် မွိက် ‖ ပွဲ ကြောတ် ၅် လပ် ဓာတ် ဒစာံ တွင် ရ ‖
18 ၁၃် သွင် ဒို သိင်ဃုတ္တရ ၅် ‖ သဦ အိန လွိတ် ဗွဟ် ကမ္ဗိင် အိန် မဝွံ ဗလိုပ်
19 (2) ဓာတ် တဲ ‖ သဦ အိန် မသ္ဗိင် ဓာတ် ဒစာံ တွင် ရ ‖ တွံ နဲ သ္ကို မင် မွဲ
လပ် ဓာတ် သော် ၅် ‖ သရဲ ရုပ် ကလော် ၆ သဦ အိန် ဗွဟ် လပ် ‖ ဖံ
မတက် ပူဇ် ဓာတ် သော် ၅် ‖ သဦ အိန် ဏ္ဍို ဗွဟ် ရုပ် ကကော် မွဲ ‖ သဦ ၉ဝ်ဆဲ

13 *ǵā sāragüw* ‖ *ǵā 7 thap malaw* ‖ *latū ǵā 7 thap gah law ǵarī*
14 *7 ra* ‖ *ćut bapeṅ law anakgha rat 7 prakā* ‖ *latū* (6) *ǵarī 7*
gah law ǵãṅ 7 ra ‖ *ǵãṅ thaw ǵãṅ sran ǵãṅ mnik ǵãṅ blai*
15 *ǵãṅ phussarā* ‖ *ǵãṅ sũmathük* ‖ *ǵãṇ sāragüw* ‖ *latū gah law den*
7 ‖ *den thaw den sran den mnik den blai den phussarā* ‖
16 *den sũma*(7)*thük* ‖ *den sāragüw* ‖ *latū den 7 gah* ‖ *smim in*
mason law rup phussa bhaṇḍika na thaw tamnat küw yük
law ‖ *ǵaliṅ sareṅ mnik tamṅãk tamṅoi* ‖ *ćhüṅ dmãṅ muk küw*
17 *muk ǵaku* (XV 1) *sareṅ mnik latū sareṅ gah law dalāṅ mnik*
talu[1] *dalāṅ mṅik gah law krot mnik* ‖ *pḍai krot gah law*
18 *dhāt daćã̄ tnuṅ ra* ‖ *ḍāk smaw düw siṅghuttara gah* ‖ *smim in*
lmit bdah kamlüṅ in magwã balüp (2) *dhāt tuai* ‖ *smim in*
19 *maslüṅ dhāt daćã̄ tnuṅ ra* ‖ *tnã-na-sküw maṅ-mwai law dhāt*
sok gah ‖ *sarāi rup kalok 6 smim in bdah law* ‖ *phã matak*
pūǵau dhāt sok gah ‖ *smim in ktüw bdah rup kalok mwai* ‖
smim ǵawćhāi

---

[1] Sic!, natürlich Verschreibung für လတူ *latū*.

von . . .,[1] ein Netzwerk von Sandelholz: ein 7faches Netzwerk. Über dem 7fachen Netzwerk waren 7 glasierte Krüge, in welche 13
hineingefüllt war eine unschätzbare Menge von 7erlei Edelsteinen. Über den 7 Krügen waren 7 Altartische: ein Altartisch 14
von Gold, ein Altartisch von Silber, ein Altartisch von Rubin, ein Altartisch von Perlen, ein Altartisch von Topas, ein Altartisch von . . .[1] Darüber waren 7 Throne:[2] ein Thron von 15
Gold, ein Thron von Silber, ein Thron von Rubin, ein Thron von Perlen, ein Thron von Topas, ein Thron von . . .,[1] ein Thron von Sandelholz. Über den 7 Thronen goß König In 16
die Standbilder des Phussa (und) Bhaṇḍika aus feinem Gold, um zu tragen die Länge einer schräggebogenen Schaukel von Rubin, so daß zueinander gekehrt waren das Gesicht des einen zu dem Gesicht des andern. Die Schaukel von Rubin,[3] über 17
der Schaukel war ein Altar von Rubin, über dem Altar von Rubin ein Schrein von Rubin, in dem Schrein waren die acht Haar-Reliquien. Wasser war unten am Berg Siṅghuttara. König 18
In machte einen Brunnen, so daß In eintauchen konnte die Reliquien. Darauf schloß König In die acht Haar-Reliquien ein. Um zu bewachen die Haar-Reliquie, errichtete König In 19
Tier[4]-Statuen von 6 Dämonen. Aus einer Trommel, die geschlagen wurde zu Ehren der Haar-Reliquie, stellte König In das Standbild eines Dämonen her, König Ǵawćhāi[5] mit

---

[1] Die Bedeutung von *sūmathūk* vermag ich nicht festzustellen, vielleicht steht es irgendwie mit P. *su-matthako* ‚Spitze', ‚Äußerstes', ‚Hervorragendes' in Verbindung.

[2] *Den*, nach meinem peguanischen Gewährsmann = ‚kind of bedstead used by persons of rank'.

[3] In dem ganzen vorhergehenden Passus habe ich die Interpunktion des Originals wenig beachtet, da sie mir nicht in Ordnung zu sein scheint. Das letzte Stück ‚die Schaukel von Rubin' scheint mir entweder ein Anakoluth, oder man müßte es fassen als = ‚was aber die Schaukel von Rubin anbetrifft', was mir aber sehr umständlich erscheint und wofür ich auch anderweitige Beispiele nicht beibringen kann.

[4] *Sarāi* = ‚a wild beast.'

[5] *Ǵaw(-ćhāi)* hängt vielleicht mit P. *ǵavādhiko* ‚a fleet horse, a racer' zusammen; *ćhāi* kommt in Mon *chāi-thō* ‚ausgießen' vor.

ဂး ယ္မု ‖ (3) လေ ဖံ ၂ ဂှ် ကၠဳ ဗ္ဒဟ် ရုပ် ကလောံ ၂ ‖ မွဲ ဂှ် ဒှ် သ္မီ
20 ဇမ္ဗုက ‖ မွဲ ဂှ် ဒှ် သ္မီ ဖက်လှ ဂး ယ္မု ‖ က္နု သင် သ္မီ အိန် ဂှ် ကၠဳ ဗ္ဒဟ် ရုပ်
ကလောံ မွဲ ‖ သ္မီ သာ ဂး ယ္မု ‖ က္ဝိုဳ သ္မီ အိန် ဂှ် ကၠဳ ဗ္ဒဟ် ရုပ် ကလောံ မွဲ
ပုဏ္ဏယ(4)က္ခ ဂး ယ္မု ‖ တြာ ဗိုတ် ဂှ် ကၠဳ ဗ္ဒဟ် ရုပ် ကလောံ မွဲ ‖ သ္မီ ဇဲယျ
ဂး ယ္မု ‖ ဘော် ကိုတ် သ္မီ အိန် ဂှ် ကၠဳ ဗ္ဒဟ် ရုပ် ကလောံ မွဲ ‖ သ္မီ ဥဒါဲ ဂး
21 ယ္မု ‖ သ္မီ[1] အိန် ပအဒိတာန် သ္မိတ် ကၠဳ ဗ္ဒိုဳ ရုပ် ကေ္လာံ (5) ၆ တွဲ ကို လဝ်
ယ္မု ဒိုဳ ကို လ္ၟဟ် ရ ‖ ရုပ် ကလောံ တံ ဂှ် မတဝ် ပ္ဍဲ သီ ကျာ် လဂုင် တေံ
22 ရ ‖ ပ္ဍဲ ကာလ ဂှ် မ္နိဟ် မကျောန် ဗိုတ် တံ ဂှ် ‖ ဍာ် သ္ဇက် သုင် ဟွာ မွဲ အကြာ
ဗ္စပ် တ္မာ ဒိုဳ တံ ဂှ် ဍာ် ဗလာဲ (6) ဗတိုဟ် တ္မိုဟ် တိုန် ရ ‖ ဍာ် ဂှ် သုင်
တ္ဗိုဟ် တဝ် သန် ‖ မ္နိဟ် ဒေဝတဝ် တံ ဂမ္လိုင် ဂွာ သုင် ဖဲ လဲ အိုတ် ရ ‖ ဍာ် ဂှ်
23 ညး တက် ဗိုင် ဆေ လဝ် ဍာ် ဝွာ လပ ကိုဝ် ဒး ဇိုင် ညး ‖ ညး ဂမ္လိုင် ဂွာ သုင်
သ္မီ အိန် ဂး ‖ ဍာ် ဟ ကိုဝ် ဒး ဇိုင် (7) အိန် ဂး ‖ မြိ ပတ် အာ တွဲ ‖ ဍာ်
ကမ္လိုင် အိန် ညး မ္ဂး လ္ၟဟ် ရောင် ‖ ညာင် ဓာတ် မဖဝ် သာ် ဝွာ သ္ဇိုင် သန် ‖

gaḥ ymu ‖ (3) *lē phā* 2 *gah ktüw bdah rup kalok* 2 ‖ *mwai*
gah dah smim ǵambuka ‖ *mwai gah dah smim phaklah gaḥ*
20 *ymu* ‖ *knu saṅ smim in gah ktüw bdah rup kalok mwai* ‖
smim sā gaḥ ymu ‖ *kwüw smim in gah ktüw bdah rup kalok*
mwai puṇṇaya(4)*kkha gaḥ ymu* ‖ *trā büt gah ktüw bdah*
rup kalok mwai ‖ *smim ǵaiyya gaḥ ymu* ‖ *bhō-küt smim in*
21 *gah ktüw bdah rup kalok mwai* ‖ *smim udāi gaḥ ymu* ‖ *smim*
in pa'adithān smit ktüw bdüw rup klok (5) *6 tuai küw law*
ymu düw küw lmah ra ‖ *rup kalok tā gah matau pḍai sim*
22 *kyāk laguṅ tē ra* ‖ *pḍai kāla gah mnih maklon βüt tā gah* ‖
ḍāk sǵak suṅ hwā mwai akrā bćap tmā düw tā gah ḍāk balāi
(6) *batüh tmüh tün ra* ‖ *ḍāk gah suṅ tβüh tau san* ‖ *mnih*
dewatau tā gamlüṅ gwā suṅ phai lai üt ra ‖ *ḍāk gah ńaḥ tak*
23 *büṅ ćhe law ḍāk wwā lapa küw daḥ ǵüṅ ńaḥ* ‖ *ńaḥ gamlüṅ*
gwā suṅ smim in gaḥ ‖ *ḍāk ha küw daḥ ǵüṅ* (7) *in gaḥ* ‖ *mri-*
pat ā tuai ‖ *ḍāk kamlüṅ in ńaḥ mgaḥ lmah roṅ* ‖ *ńāṅ dhāt*
maphau sāk wwā sǵüṅ san ‖

---

[1] Im Original doppelt geschrieben.

Namen. Ebenso aus 2 Trommeln stellte er das Standbild von
2 Dämonen her, einer war der König Ǵambuka,[1] einer war
der König Phaklah mit Namen. Aus einer großen Muschel- 20
schale stellte König In das Standbild eines Dämonen her,
König Sā[2] mit Namen. Aus einer Schaufel stellte König In
das Standbild eines Dämonen her, Puṇṇayakkha[3] mit Namen.
Aus einem Siegel von Smaragd stellte er her das Standbild
eines Dämonen, König Ǵaiyya mit Namen. Aus einer Krone
stellte König In das Standbild eines Dämonen her, König Uḍāi
mit Namen. König In sagte die Formel her, befahl aufzurichten[4] 21
die Standbilder der 6 Dämonen, gab ihnen Namen, die bis jetzt
gelten.[5] Die Standbilder der Dämonen befinden sich in jenem
Sim[6] von Kyāk-Laguṅ.[7] In jener Zeit quälten sich die Men- 22
schen in harter Mühsal. Wasser, welches sie hätten schöpfen[8]
können zum Trinken, war keines zwischen der Verbindung der
Steine des Hügels. Da sprudelte das Wasser eines Brunnens
lebhaft empor. Das Wasser war zu trinken sehr kühl. Menschen
und Götter konnten sich vollständig satt trinken. Das Wasser
schlugen[9] sie, schlossen es ringsherum ein, damit dieses Wasser
nicht ihre Füße berühre. ‚Sie mögen (nur) trinken', sagte König 23
In. ‚Das Wasser soll nicht ihre Füße berühren', sagte In. Es
verlief sich. Das Wasser des Brunnens Ins wird es jetzt ge-
nannt fürwahr. Um die Reliquie . . .[10] auf diese Weise sehr

---

[1] = P. *ǵambuko* Schakal.

[2] = P. *sā* Hund.

[3] Vgl. P. *yakkhapuṇṇa* ‚full of yakshas' Ch S. 392.

[4] Die Bedeutung von *bdüw* ist nicht festzustellen; *düw* heißt ‚Berg', ‚Hügel' und ‚bis'.

[5] Wörtlich: für bis jetzt.

[6] *Sim* bei H-St S. 317 ‚the building where Buddhist priests are consecrated . . .'

[7] *Laguṅ* = Rangoon.

[8] Die Bedeutung ‚schöpfen' für *sǵak* folgere ich nur aus dem Zusammenhang, auf andere Weise ist die Bedeutung nicht festzustellen. H-St kennt nur *ǵak* ‚to drag', ‚to draw'.

[9] Was unter ‚schlagen' hier gemeint ist, oder was damit bezweckt wird, ist mir nicht klar.

[10] Die Bedeutung von *maphau* ist nicht festzustellen, worunter dann auch die Übersetzung des ganzen Satzes leidet.

24 ပိုဲ သ္ဂောံ ထာပနာ သန် သွံ သ္ဦ အိန် ဂး တဲ ‖ ယွံ စလံင် မ္ဒောံ ကိုတ် အဲ
ဓပြ ဖိုဲ အဲ ဓပမူဇ် ဓာတ် ကျာ် (XVI 1) ဝွံ ကိုဲ ဣိုဲ ဒ် ရုပ် ထဝ် တမှုတ်
ဓွး ဇကု အဲ ညြ ‖ သ္ဦ အိန် ပတ္တနာ ပအဒိထာင်[1] တဲ ‖ မ္ဒောံ ကိုတ် ဂ္ဂ် ဣိုဲ ဒ်
25 ရုပ် ဓ ထဝ် တမှုတ် ရ ‖ ဝှ ကျာ် သုဇာတာ ဟိုဲ ပတ္တနာ ပှန် ရ | ဩ ဣိုပ်
ဩ ကွေင် အဲ ဝွံ ကိုဲ ဒ် ရုပ် ထဝ် တမှုတ် ညြ ဂး (2) တဲ ဒ် အာ ရုပ် ထဝ်
26 တမှုတ် ရ ‖ ဝှ ကျာ် သုဓမ္မာ ပအဒိထာန် ပှန် ‖ ကြိယာ ပဿာဓနဲ အဲ ဝွံ ‖
27 ကိုဲ ဒ် ရုပ် ထဝ် တမှုတ် ညြ ဂး တဲ ‖ ဒ် အာ ရုပ် ထဝ် တမှုတ် ရ ‖ ဝှ
ကျာ် သုနန္ဒာ ပအဒိထာင်[1] ပှန် ရ ‖ သွဲ ကွံင် အဲ ဝွံ (3) ကိုဲ ဒ် အာ ရုပ်
28 ထဝ် တမှုတ် ညြ ဂး တဲ ‖ ဒ် အာ ရုပ် ထဝ် တမှုတ် ရ ‖ ဝှ ကျာ် သုစိတ္တာ
ပတ္တနာ အဒိထာန် ပှန် ‖ ကြျိာ ဂရောပ် သြိုဟ် အဲ ဝွံ ကိုဲ ဒ် အာ ရုပ် ထဝ်
တမှုတ် ညြ ဂး တဲ ‖ ဒ် (4) အာ ရုပ် ထဝ် တမှုတ် ရ ‖ ‖

29 ရုပ် သ္ဦ ဥက္ကလာပ သ္ဦ အိန် သောန် လဝ် နဲ ထဝ် တမှုတ် ရ ‖ ရုပ်
သ္ဦ သိရိသုဒ္ဓောဓနဲ ‖ ရုပ် ဝှ ကျာ် သိရိဓဟာဓာယာ ‖ ရုပ် ပဇာပတိ ဂေါတမီ ‖

24 *püai sgõ thāpanā san swã smim in gaḥ tuai* ‖ *ywã ćalãṅ βhõ-küt ai maprai phüw ai mapapūǵau dhāt kyāk* (XVI 1) *wwã küw ktüw dah rup thaw tamnat ćnaḥ ǵaku ai ńi* ‖ *smim in pattanā pa'adithāṅ*[1] *tuai* ‖ *βhõ-küt gah ktüw dah rup dha*
25 *thaw tamnat ra* ‖ *gna kyāk suǵātā hüm pattanā plan ra* ‖ *gńi kḍüp gńi kneṅ ai wwã küw dah rup thaw tamnat ńi gaḥ* (2)
26 *tuai dah ā rup thaw tamnat ra* ‖ *gna kyāk sudhammā pa'adithān plan* ‖ *kriyāpassādhana ai wwã* ‖ *küw dah rup thaw tamnat*
27 *ńi gaḥ tuai.* ‖ *dah ā rup thaw tamnat ra* ‖ *gna kyāk sunandā pa'adithāṅ*[1] *plan ra* ‖ *snāi knãṅ ai wwã* (3) *küw dah ā rup*
28 *thaw tamnat ńi gaḥ tuai* ‖ *dah ā rup thaw tamnat ra* ‖ *gna kyāk sućittā pattanā adithān plan* ‖ *kriyā garop srüh ai wwã küw dah ā rup thaw tamnat ńi gaḥ tuai* ‖ *dah* (4) *ā rup thaw tamnat ra* ‖ ‖

29 *rup smim ukkalāpa smim in son law na thaw tamnat ra* ‖ *rup smim sirisuddhodhana*[1] ‖ *rup gna kyāk sirimahāmāyā* ‖ *rup paǵāpati gotamī* ‖

---

[1] Sic!

schwierig, daß wir erlangen die Einschließung gewiß, sagte 24
König In. ‚O Ehrenzeichen der Krone, ich schenke (sie),[1] ich
opfere (sie) dieser Reliquie Buddhas, möge sie werden zu einem
Standbild von feinem Gold an meiner Stelle', sagte König In
ein Gebet her. Die Krone wurde zu einem Standbild von feinem
Gold. Die Königin Suǵātā sprach ein Gebet hinwiederum: 25
‚Dieser mein Schmuck des Kopfes, Schmuck der Stirn möge
werden zu einem Standbild von feinem Golde', sagte sie; es
wurde zu einem Standbild von feinem Golde. Die Königin 26
Sudhammā betete hinwiederum: ‚Dieses mein Prunkkleid möge
werden zu einem Standbild von feinem Golde', sagte sie; es
wurde zu einem Standbild von feinem Golde. Die Königin 27
Sunandā betete hinwiederum: ‚Dieser mein Sessel[2] möge werden
zu einem Standbild von feinem Golde', sagte sie; er wurde zu
einem Standbild von feinem Golde. Die Königin Sućitta sagte 28
ein Gebet hinwiederum: ‚Dieses mein Mieder[3] möge werden
zu einer Statue von feinem Golde', sagte sie; es ward zu einer
Statue von feinem Golde.

Eine Statue des Königs Ukkalāpa[4] goß König In aus 29
feinem Golde, eine Statue des Königs Sirisuddhodhana,[5] eine
Statue der Königin Sirimahāmāyā,[6] eine Statue der Paǵāpati
Gotamī,[7] eine Statue des Bhimmā,[8] eine Statue des Rauhula,[9]

---

[1] Die Übersetzung ‚ich schenke' ist einigermaßen eine Konjektur; *phüw* (= P. *phalā*) ist = ‚Frucht', ‚Vorteil', in Verbindung mit *prai* erscheint es bei H-St nicht.

[2] Das dem Wort *knāṅ* ‚Sessel' vorausgehende *snāi* ist bei der Übersetzung außer acht gelassen, da seine Bedeutung nicht festgestellt werden kann.

[3] Wörtlich: Kleidungsstück, Bedeckung der Brust.

[4] S. B VIII 3, Anm. 2 zur Übersetzung.

[5] Vater Buddhas, vgl. S. 74, Anm.

[6] Mutter Buddhas.

[7] Jüngere Schwester der Mutter und Pflegemutter Buddhas, s. B V 3.

[8] Sonst im Manuskript Bhimmāsā genannt, s. B V 12 ‚einer der ersten, die sich zu Buddha bekehrten'.

[9] Sohn Buddhas = *Rāhula.*

ရုပ် ဘိမ္မာ ရုပ် ရဟုလ ‖ ရုပ် အနန်ဒ ရုပ် တွး သ္ဆိုံ တွး ငွိ အသီတိ သာဝက ‖
30 ရုပ် သ္ဉီ လဂုင် ၃၂ ဒတောဝ် ‖ ရုပ် ထဝ် တမ္ဆတ် ဖအိုတ် ရ ‖ သ္ဉီ အိန် သောန်
လဝ် တဲ့ ‖ ရုပ် တံ ဂ္ဂ် လ္ဉေင် လ္ဉေင် (6) ကိုံ သီ ကိ္ဂ် ဒ္ဒိင် ဓာတ် ကျာ် တြဲ ရ ‖
31 ညှိင် ရ ကျာ် တြဲ ဓဒ္ဒိင် ပဲ့ ဘာ ဇေတဝန် တေံ ကိုံ ‖ သ္ဉီ အိန် စိ ရေင်
လဝ် တဲ့ ‖ အိန် ဖျေဟ် လဝ် စက် ၆ တန် ဂေတ် ဒ္ဒိင် ဗ္ဘိ တ္ဘဲ ဒိုံ ကိုံ လ္ဉဟ်
32 ရ ‖ ဗက ထဝ် ဗက ဩန် ဒေဝတ် တံ ပ(7)ပူဇ် ဟ္ဂ် တီ ကိုဝ် ဗ္ဘတ် တ္ဂိုံ ရ ‖
ဇုပ် သ္ဍ ပ္ဘာင် သ္ဍ ဒေဝတ် တံ ပပူဇ် လဝ် ဂိုံ တ္ဉး တ ရ ‖ ဒေဝတ် လ္ဉိုံ ပပူဇ်
မ္ဒိက် ရတ် ဇမန် ရတ် ပ္ဘ ထဝ် ကဉက် ပ္ဘ ထဝ် ဇမန် ပ္ဘ ထဝ် ကိ္ဂ် ပ္ဘ မ္ဒိုံ ဒိပ်
33 ပ္ဘ ကိုန် ပ္ဘ ဒ(XVII 1)ကဒ် ဒိပ် သ္ဘာ ဒိပ် ‖ စလန် ကြကတ် မြ ဓဝ် ဒေဝတ် တံ
ပပူဇ် လဝ် ပ္ဘာင် ဒိပ် တံ တံ ဂ္ဂ် ‖ ဒိုံ ကိုံ လ္ဉဟ် ဟ္ဂ် ဂ္ဂိ ပ္ဒိုတ် ရ ‖ ပ္ဘ ဒိပ်
ဟ္ဂ် ဂ္ဂိ ဋြ မြ ဓဝ် ဟ္ဂ် ဂ္ဂိ ဟဲ ဒိုံ ကိုံ ၅ လ္ဉီ သ္ဘာ သ္ဉီ အိန် အဒိထာန် လဝ် ရ ‖
34 မူ ကာလ မသ္ဒိုင် ဓာတ် (2) သော် ဂ တ္ဒုင် ဂ္ဂ် ရော ယဝ် သ္ဂး မ္ဂး ‖ ‖
35 ပဲ့ သက္ကရာတ် ၁၃၃ ဂိတု အသာတ် ၄ မံက် တ္ဘဲ ၃ ဂ္ဂ် ‖ ဖုယ ကိုံ ဘဏ္ဍိက

rup bhimmā rup rauhula ‖ rup ananda rup twaḥ stũ twaḥ ǵwi
30 *asīti sāwaka ‖ rup smim laguṅ 32 datow ‖ rup thaw tamnat*
pha'üt ra ‖ smim in son law tuai ‖ rup tã gah lmeṅ lmeṅ (6)
küw sī klī dmãṅ dhāt kyāk trai ra ‖ ńãṅ rau kyāk trai ma-
31 *dmãṅ pḍai bhā ǵetawan tẽ küm ‖ smim in ći reṅ law tuai ‖ in*
32 *phyeh law ćak 6 tan get dmãṅ btã tṅai düw küw lmah ra ‖*
baka thaw baka sran dewatau tã pa(7)*pūǵau hwã tim küw*
bnat twüw ra ‖ dhup sṅau pnāṅ sḍau dewatau tã papūǵau law
güw-tmaḥ tau ra ‖ dewatau lmüw papūǵau mnik rat ǵaman
rat pkau thaw kmak pkau thaw ǵaman pkau thaw kmüw pkau
33 *mlüw dip pkau kün pkau da*(XVII 1)*kah dip swā dip ‖ ćalan*
krakat mra-maw dewatau tã papūǵau law pnāṅ dip tã tã gah ‖
düw küw lmah hwã gwã plüt ra ‖ pkau dip hwã gwã ǵra
mra-maw hwã gwã hai düw küw 5 lṅim snã̃ smim in adithān
law ra ‖
34 *mū kāla maslüṅ dhāt* (2) *sok 8 tnuṅ gah ro yaw sgaḥ*
mgaḥ ‖ ‖
35 *pḍai śakkarāt 133 gitu asāt 4 mãk tṅai 3 gah ‖ phussa*
küw bhaṇḍika

eine Statue des Ananda,[1] eine Statue des rechten Jüngers, des linken Jüngers, der Asīti Sāwaka,[2] Standbilder der Könige von Laguṅ der 32 Generationen, Standbilder aus feinem Golde, alle goß König In. Diese Standbilder der Reihe nach, daß sie seien 30
das Gefolge der Reliquie des erhabenen Buddha, um zu ehren den erhabenen Buddha, der da ist im Kloster Ġetawan,[3] (das) ordnete König In an. In bestimmte, daß 6 Räder sich herum- 31
drehen sollten Tag und Nacht bis jetzt. Vergoldete Reisblumen,[4] 32
versilberte Reisblumen opferten die Götter in unschätzbarer Zahl immer und immer. Wohlriechender[5] Weihrauch,[6] wohlriechende Kerzen opferten die Götter zum Leuchten-Scheinen. Einige Götter opferten Rubin, . . . Blumensträuße, goldene Blumen, Perlenbänder von goldenen Blumen, Sträuße von goldenen Blumen, Büchsen mit Papierstreifen-Blumen, wildem Jasmin, himmlischen Lilien,[7] himmlischen Wasserlilien,[7] Sandelholz, wohlriechendes Pulver opferten die Götter. Himmlische Kerzen[8] bis jetzt,[9] ohne 33
daß sie auszulöschen brauchten, himmlische Lilien,[10] ohne daß der Wohlgeruch zu vergehen, ohne daß er nachzulassen brauchte bis zu 5tausend Jahren hin, bestimmte König In.

In welcher Zeit war die Einschließung der 8 Haare genau 34
genommen?

Im Jahre 133, im Monat Asāt, am 4. der zunehmenden 35
Monatshälfte, am 3. Tag, erlangten Phussa und Bhaṇḍika die

---

[1] = Ānanda, der Lieblingsjünger Buddhas.

[2] = P. *asīti sāvakānā* die achtzig Jünger s. Ch S. 60.

[3] = P. *Ġetavanā* s. Ch S. 168.

[4] *Baka* nicht bei H-St; nach meinem peguanischen Gewährsmann ‚parched rice, artificial coloured flowers made of parched rice and offered to pagodas'.

[5] Ich denke mir, daß *sṅau*, dessen Bedeutung ich nicht feststellen kann, in *sḍau* geändert werden muß.

[6] *Dhup* = P. *dhūpo*.

[7] *Swā* und *dakah* bedeuten beide ‚Wasserlilien', wahrscheinlich verschiedene Arten derselben.

[8] Die Wiederholung des Pluralzeichens *tā* ist wohl nur Dittographie.

[9] Zu ergänzen: leuchtend.

[10] Zu ergänzen: bis jetzt duftend.

36 မဂွံ ဓာတ် သော် ၈ တ္ၚုင် ၜ် ၜိုပ် က္လုင် ဥက္ကလာပ တွဲ ‖ ဓာတ် ၄ တ္ၚုင် မက္လေ
အာ ဂှ် ‖ သ္ၟိ ဥက္ကလာပ ပအ(3)ဒိထာန် တွဲ ‖ သ္ၟိ ပာ်က် ရၚ်ရ ဓာတ် သ္ုိ ၈
တ္ၚုင် က္လုင် ၜိုပ် နွံ ဒ္မၚ် ပ္ဍဲ ကြောတ် ဗိုတ် ဂှ် ရ ‖ သ္ၟိ သ္ုိ ဖုဿ ဘဏ္ဍိက
ညာတ် ဓာတ် ဂှ် တွဲ ‖ မိပ် ၜိုပ်[1] ပူ မှ် ဗွဲ မလောန် ရ ‖ ၜိုပ် တွဲ ဆ မဂ္လာဲ
37 ဒ္မၚ် ဓမၚ် ဓာ(4)တ် ၃ သ္နာ် တွဲ ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၃၆ ဂိတု ဒဂိုန် ၁၂ ပာ်က်
ထှဲ ၁ ပ္ဍဲ လက် မေထုန် ဂှ် ‖ ဗလိုပ် ဓာတ် ပ္ဍဲ ဒိုဝ် မူရဏ္ဏဂိုဝ် ‖ ဒိုဝ် ဂှ် တံ သ္မဝ်
38 ကျာ ဒိုဝ် သိင်ဃုတ္တရ ‖ ဗပေၚ် ဖဝ် ရဂိုန် ပ္ဍဲ ထှဲ ၄ ပ္ဍဲ လ(5)က် တူ ဒိတ္တိ
နက်သတ် မြိက် ဒဂိုက် ‖ ပ္ဍဲ ကာလ ဂှ် ညး မသ္လိုင် ဓာတ် သော် ၈ တ္ၚုင် ပ္ဍဲ
ဒိုဝ် သိင်ဃုတ္တရ ဂှ် ဂပ် ဂဝ်[2] သမ္တိ ‖ ‖

IX, 1 လ္မေၚ် ကျာ် မဒဂိုန် ဝှ် ဂှ် တုန် ‖

အဒိ ဂှ် ကျာ် ဒဂိုန် ဣသိပဏာ (6) မိဂ္ဂဒါဝိုန် ဇရေၚ် ဍုၚ် ဗရာဏသီ ‖
2 တွး ၆၀ မပ္တာ ကောဏ္ဍည မဂွံ ဒှ် အရှန် ‖ ဗပေၚ် ဝှ် ၁၅ ဂှ် ပ ပွာ တွဲ ‖ မွဲ

36 *magwā dhāt sok 8 tnuṅ ćau ćüp kluṅ ukkalāpa tuai ‖ dhāt 4 tnuṅ maklē ā gah ‖ smim ukkalāpa pa'a(3)dithān tuai ‖ smim pāk rāṅ dhāt süm 8 tnuṅ kluṅ ćüp nwā dmāṅ pḍai krot büt gah ra ‖ smim süm phussa bhaṇḍika ṅāt dhāt gah tuai ‖ mip ćüp*[1] *pū mah bwai malon ra ‖ ćüp tuai ćha maglāi dmāṅ*
37 *dhamāṅ dhā(4)t 3 snā tuai ‖ pḍai sakkarāt 136 gitu dagün 12 māk tṅai 1 pḍai lak methun gah ‖ balüp dhāt pḍai düw mūraṇṇagüw ‖ düw gah tau smaw kyā düw siṅghuttara ‖*
38 *bapeṅ phaw ragün pḍai tṅai 4 pḍai la(5)k tū ditthī naksat mrik dağük ‖ pḍai kāla gah ṅaḥ maslüṅ dhāt sok 8 tnuṅ pḍai düw siṅghuttara gah gap gaw samtim ‖ ‖*

IX, 1 *lmeṅ kyāk madagün wah gah tun ‖*

adi gah kyāk dagün isipaṇa (6) miggadāwün ğareṅ ḍuṅ
2 *barāṇnasī ‖ twaḥ 60 maptā koṇḍañña magwā dah arhan ‖ bapeṅ wah 15 gah pa pwā tuai ‖ mwai*

[1] Fehlerhaft, für ၜိုတ် *ćüt*.

[2] Abkürzung für ဂဝ် *gaw*.

Reliquie der 8 Haare, kehrten zurück, kamen nach Ukkalāpa. . . . 4 Reliquien kamen weg. Der König von Ukkalāpa betete, 36
der König öffnete, schaute die 8 Reliquien insgesamt, sie kamen dorthin, wo der (bleibende) Aufenthalt war, in dem Schrein von Smaragd. Der König zusammen mit Phussa (und) Bhaṇḍika sah die Reliquie, glücklich im Geist, glücklich gar sehr. Nach der Ankunft suchten sie noch 3 Jahre den Aufenthaltsort der Reliquie. Im Jahre 136, im Monat Dagūn, am 12. der zunehmenden 37
Monatshälfte, am 1. Tag, im Zeichen Methun[1] wurde eingetaucht[2] die Reliquie in den Berg Mūraṇṇagūw; jener Berg befindet sich nördlich vom Berg Siṅghuttara. Am Vollmond des Phawragūn, 38
am 4. Tage, im Zeichen der Tū,[3] im Lichte[4] der Station[5] Mrūk-Daǵūk, in jener Zeit schloß man die Reliquie der 8 Haare ein in den Berg Siṅghuttara. (Das ist) wert, sich zu merken.

Die Reihenfolge, in der Buddha die Regenzeit[6] zubrachte. IX, 1

Den Anfang brachte Buddha in Isipaṇa Miggadāwūn[7] bei der Stadt Barānnasī zu; 60 Jünger beginnend mit Koṇḍaññā gelangten dazu, Arhan[8] zu sein. Als er am Vollmond des Wah, 2
am 15. die Pwā[9] gehalten hatte, ging der erhabene Buddha beim

[1] = P. *methunā*, sc. *nakkhattā* Zwillinge.

[2] Wie das ‚eintauchen' hier zu verstehen ist, kann ich nicht mit Sicherheit sagen, vgl. indes B VIII 18.

[3] = P. *tulā* Wage. [4] *Ditthī* = P. *diṭṭhi*.

[5] H-St übersetzen *naksat* mit ‚Planet'; es ist P. *nakkhatā* (Sanskr. *nakṣatra*), und hier ist sicher eine der Mond-Stationen gemeint. Welche, läßt sich nicht feststellen, da bei H-St weder *mrūk* noch *daǵūk* ihre Erklärung finden. Mein peguanischer Gewährsmann gibt dafür ‚propitious' an. Danach zu urteilen wäre *mrūk-daǵūk* eine Nachbildung von P. *magasirā* : *mrūk* ist sicher = P. *maga* (Sankr. *mṛgo*), *daǵūk* beruhte dann auf einer irrigen Verbindung von *-sirā* mit *sirī* ‚Glück', ‚Herrlichkeit'.

[6] *Wah* = P. *vasso*, *vassā* die Regenzeit, in welcher die Mönche nicht umherziehen konnten, sondern an einem Ort bleiben mußten, s. B I S. 134 Anm.

[7] = Isipatanā, Migadāvanā, s. J S. 133, B I SS. 118 und 130.

[8] = P. *Arahā*, *Arahā*, ein Jünger der höchsten Ordnung, der die endliche Vollkommenheit erreicht hat.

[9] = P. *pavāraṇā*, die Festlichkeit am Ende der Regenzeit, s. Ch S. 374.

ဓွေက် ဂှ် ကျာ် တြဲ မွဲ ဇကု ပ္ဍေါံ အာ ဂြုပ် တောဝ် ‖ ကောန် သ္မီ ၃၀ တိတ်
ဝေင် ဂြုပ် ဆို ဒး ကျာ် တဲု ‖ အာ(7)တ် ဒဒှ် ဂမ္မိ ‖ ဨတ ဘိက္ခဝေါ ‖ ယာ်
3 သဗ္ဗည္ဍု ဂး ဗက် ဒှ် ဂမ္မိ ပျင် ဂွံ ဓဝ် သိုံ ၃၀ ရ ‖ ၜာ ဓွေက် ထဲ ၀ ဂှ် ‖
သဗ္ဗည္ဍု အာ ဓိုပ် ဣသိ ဥရုဝေလ ကဿပ ရ ‖ သဗ္ဗည္ဍု ဗ္ၜး ပါတိဟာ ဂ္လိုင်
ကိုဝ် သာ် တဲု ‖ ဣသိ ဥရုဝေလ (XVIII 1) ကဿပ ပ္လောတ် မာန် ဖျော် ဓိုတ်
အာတ် ပင် မိ[1] ဓဝ် ‖ ကျာ် တြဲ တွံ ကိုဝ် ဓဝ် ဂွံ ဒှ် ဒဒှ် အရှန် သိုံ ဒေ ၜာ
သိုံ တွး လှိ ဂွံ ဒှ် အရှန် အိုတ် ရ ‖ ပ္ဍဲ ကာလ ဂှ် ရ ကျာ် တြဲ က္လော် အာ
4 တ္ကၠ သိင်ဃို ပ္လန် ရ ‖ ကျာ် တြဲ ဓိုပ် တ္ကၠ သိင်ဃို တဲု ‖ ပ္ဍဲ ကာ(2)လ ဂှ် မ္နိဟ်
ဟ္မဲ မွဲ ‖ ပ္ဍဲ တ္ကၠ သိင်ဃို ဂှ် က္လောဲ မဒ္မာင် ပ္ဍဲ တ္ကၠ ဂှ် ရောင် ‖ ကျာ် အာတ် ဒ္မာင်
5 ကိုဝ် က္လောဲ ဂှ် ရ ‖ ဆ မွဲ သ္နာ ဂှ် က္လောဲ မကိုဝ် ကျာ် ရ ‖ ကျာ် ပ္လး သ္နာ
ဇမ္မုခန် ရ ‖ ဒ္နာဲ ဂှ် မဒှ် မဟိယင်ဂ စေတီ ဂး ယ္မု ‖ ကျာ် ဂဇၞ ဒ္နာဲ ဂှ် နူ
သ္နာ ကျာ် (3) ဂှ် လျး တိတ် အာ ညာင် ဍာ် သ္လဲ ဍာ် သ္လာ် ကိုံ ‖ ပေင် အာ
အလုံ တ္ကၠ ဂှ် က္လောဲ သဇက် ဒ္မာင် ဟွံ မွဲ ရ ‖ က္လောင် ဒ က္လော် အာ တ္ကၠ သ္ၚာင်

ćwek gah kyāk trai mwai ǵaku pñõ ā grüp tow ‖ kon smim 30 tit weń grüp ćhüw-daḥ kyāk tuai ‖ ā(7)t dadah gammim ‖ eta bhikkhavo ‖ yã sabbańu gaḥ bak dah gammim pyań gwã
3 *dhaw süm 30 ra ‖ βā ćwek thai 0 gah ‖ sabbańu ā ćüp isi uruwela-kassapa ra ‖ sabbańu thβaḥ pātihā glüń küw sāk tuai ‖ isi uruwela-*(XVIII 1)*kassapa plot mān phyaw ćüt āt pań mi*[1] *dhaw ‖ kyāk trai twā küw dhaw gwā dah dadah*
4 *arhan süm dē βā süm twaḥ lńim gwā dah arhan üt ra ‖ pḍai kāla gah ra kyāk trai klõ ā tkā sińghüw plan ra ‖ kyāk trai ćüp tkā singhüw tuai ‖ pḍai kā*(2)*la gah mnih hmai mwai ‖ pḍai tkā sińghüw gah klok madmāń pḍai tkā gah roń ‖ kyāk āt dmāń küw klok gah ra ‖ ćha mwai snā gah klok maküw*
5 *kyāk ra ‖ kyāk plaḥ snā ǵammukhan ra ‖ dnāi gah ‖ madah mahiyańga ćetī gaḥ ymu ‖ kyāk gaǵã dnāi gah nū snā kyāk* (3) *gah lyaḥ tit ā ńāń ḍāk sluai ḍāk slāk küm ‖ peń ā alũ tkã gah klok sǵak dmāń hwā mwai ra ‖ klok dau klõ ā tkā s'āń*

---

[1] Wahrscheinlich မိင် *mìń*.

1. der abnehmenden Monatshälfte allein zum Wald der Baumwolle;[1] 30 Königssöhne waren hinausgegangen in den Wald, trafen zufällig mit Buddha zusammen. Sie baten, Mönche werden zu können. ‚*Eta bhikkhavo*‘,[2] als das der Allwissende sagte, folgten sie, wurden Pyaṅ[3]-Mönche, erlangten das Gesetz alle 30. Am 2. der abnehmenden Monatshälfte, am 0. Tage 3
kam der Allwissende zu dem Einsiedler Uruwela-Kassapa. Der Allwissende zeigte vielerlei Wunder.[4] Der Einsiedler Uruwela-Kassapa löschte[5] aus den Stolz, demütigte den Geist, bat, das Gesetz hören zu können. Der erhabene Buddha verkündigte das Gesetz, sodaß er zu dem Zustand des Arhan gelangen konnte zugleich mit seinen zwei jüngeren Brüdern,[6] zugleich mit den tausend Jüngern, welche insgesamt Arhan werden konnten. In jener Zeit ging der erhabene Buddha nach der 4
Insel Siṅghüw[7] hinüber hinwiederum. Als der erhabene Buddha auf der Insel Siṅghüw angekommen war, in jener Zeit, da waren keine[8] Menschen auf der Insel Siṅghüw, Dämonen hielten sich auf auf der Insel fürwahr. Buddha bat die Dämonen um einen Aufenthaltsort. Nur für eine Matte gaben die Dämonen 5
Buddha. Buddha breitete die Gamukkhan[9]-Matte aus; an jener Stelle ist die Pagoda Mahiyaṅga[10] mit Namen. Buddha setzte sich an jener Stelle, von der Matte Buddhas ging Licht aus wie Kupfer-Wasser, wie Erz-Wasser. Über die ganze Insel hin zogen die Dämonen, keiner war mehr da. Die Dämonen

---

[1] = ‚Kappāsiga forest‘, J S. 114.

[2] Die bekannte Aufnahmsformel: *etha bhikkhavo* ‚kommt, ihr Bettler!‘

[3] Der unterste Grad = P. *sotāpanno*.

[4] *Pātihā* = P. *pāṭihāriyā*.

[5] *Plot* ist seltene und wertvolle Nebenform zu *plüt*; sie beweist, daß *plüt* auf früheres *plut* zurückgeht, dessen Stamm *lat* bei Khmer erhalten ist.

[6] B I S 138: Nadi Kathaba and Gaya Kathaba.

[7] = Sanskrit *Sīhalā* (P. *Sīhalā*) Ceylon; die Reise nach Ceylon, nicht in der Nidānakathā, noch auch bei Bigandet erwähnt, findet sich im Mahāvāso, s. M S. 2—3 und Introduktion S. XXXIV.

[8] *hmai* = *ha mwai* = *hwā mwai*.

[9] = P. *ćammakhaṇḍo* ‚a strip of skin, carpet of skin‘.

[10] M S. 3, Introduktion S. XXXIV.

6 အိုတ် ရ ‖ ကျ၍ ဗက် ကျော် ကျော် တဲ့ ‖ ကျ၍ အာ တ္ကံ ဂုရုဒိပ္ပ တွံ ဓဝ်
(4) ကိုံ ဒွေတ ဂုရုဒိပ္ပ တံ ၎် ရ ‖ နူ ၎် ကျ၍ ကလေင် ကူင် ကိုံ ဣသိ
7 ဂွရုဝေလ ကဿပ ပှန် တဲ့ ‖ သိုံ ဣသိ ဝိ ကော ကိုံ ဒေံ ‖ သိုံ တွး လ္လီ အာ
8 ဂကော် ကျ၍ အာ စိုပ် ဒူင် ရာဇာဖြိုဟ် (5) တဲ့ ‖ သ္ဦ ဘိမ္မသာ မိင် ပရိုင်
ကျ၍ ဧက် တိတ် သိုံ ဧန် တံ ညး ၁၂ လဟုတ် အာတ် ပင် မိင် ဓဝ် ‖ ကျ၍
တြဲ တွံ ကိုံ ဓဝ် ‖ သ္ဦ သိုံ ညး ၁၂[1] လဟုတ် ဝွံ ၎် သောတာ၄[2] ရ ‖ ညး
9 မွဲ လဟုတ် ၎် ဆ (6) သရဏာဂမနဲ ဝိ ဝွံ ဒဂိုန် လဝ် ရ ‖ တ္ဦ ခနှံ ဘာ ဝေ-
လုဝိုန် မွဲ ဇိုန် ကိုဝ် ကျ၍ တြဲ တဲ့ ‖ ကျ၍ ဒဂိုန် ဝိ ၎် ပွဲ ဧရေင် ဒူင် ရာဇာ-
ဖြိုဟ် တဲ့ ‖ ကာလ မသ္ဦင် ဓာတ် သော် လဂုင် ၎် ‖ ကျ၍ တ ပွဲ ဧရေင် ဒူင်
ရာဇာဖြိုဟ် ၎် ရ ဂ(7)ပ် ဝ်[3] သမ္ဖီ ‖ ‖

X 1 သ္ဦင် ဓာတ် ဂ တူင် တဲ့ ‖

သ္ဦ အိန် ဒက် လဝ် ဧတီ ထဝ် တမ္ဘတ် ‖ နဲ ဓတ် ဗွဲ သက် သက် ထူက်
2 ပတိ သြောတ် ‖ ဧကု သ္ဦ အိန် မရပ် တြာ ဗိုတ် သ္ဦ ဖြို ပဗီသ္ကဝ် ‖ မ္ဘး ဒိုတ်

6 *üt ra* ‖ *kyāk bak klẽ klok tuai* ‖ *kyāk ā tkã gurudippa twã dhaw* (4) *küw dwetau gurudippa tã gah ra* ‖ *nū gah kyāk*
7 *kaleṅ kluṅ küw isi uruwela-kassapa plan tuai* ‖ *süm isi pi ko küw dẽ* ‖ *süm twaḥ lṅim ā gakõ kyāk ā ćüp ḍuṅ rāǵāgrüh*
8 (5) *tuai* ‖ *smim bhimmasā miṅ parüṅ kyāk ǵak tit süm ǵan tã ńaḥ 12 lahut āt paṅ miṅ dhaw* ‖ *kyāk trai twã küw dhaw* ‖ *smim süm ńaḥ 12*[1] *lahut gwã dah sotāpan*[2] *ra* ‖ *ńaḥ mwai*
9 *lahut gah ćha* (6) *saraṇagamana pi gwã dagün law ra* ‖ *smim khaṉã bhā weluwün mwai ǵün küw kyāk trai tuai* ‖ *kyāk dagün pi wah pḍai ǵareṅ ḍuṅ rāǵāgrüh tuai* ‖ *kāla maslüṅ dhāt sok laguṅ gah* ‖ *kyāk tau pḍai ǵareṅ ḍuṅ rāǵāgrüh gah ra ga*(7)*p w*[3] *samtim* ‖ ‖

---

[1] S. die Übersetzung Anm. 2.

[2] Das Zahlzeichen für 4 = ၄, ist hier in seinem Silbenwert = ပန် *pan* genommen, so daß es mit dem vorhergehenden သောတာ *sotā* zusammen ein သောတာပန် *sotāpan* = (Pali *sotāpanno*) ausmacht.

[3] Abkürzung für ဂဝ် *gaw*.

flohen alle hinüber zu einer andern Insel. Buddha folgte den Dämonen. Buddha kam zu der Insel Gurudippa (und) predigte 6
den Göttern von Gurudippa.[1] Von da kam Buddha wieder zurück zu dem Einsiedler Uruwela-Kassapa hinwiederum. Mit 7
den drei Einsiedlern, dem älteren Bruder und den jüngeren Brüdern, mit den tausend Jüngern zusammen ging Buddha zu der Stadt Rāǵāgrüh. König Bhimmasā hörte Nachricht von 8
Buddha, zog hinaus mit Menschen, ihrer 12 Zehntausenden, (und) bat, das Gesetz hören zu können. Buddha verkündete das Gesetz. Der König mit 11[2] Zehntausenden konnte Sotāpan[3] werden. Ein Zehntausend beobachtete nur die drei Zufluchtnahmen.[4] Der König errichtete ein Kloster[5] Weluwün[6] (und) 9
gab es dem erhabenen Buddha. Buddha brachte drei Regenzeiten zu in der Nähe der Stadt Rāǵāgrüh. Zur Zeit des Einschließens der Haar-Reliquie in Laguñ befand sich Buddha in der Nähe der Stadt Rāǵāgrüh. (Das ist) wert, sich zu merken.

Einschließung der 8 Reliquien. X 1

König In baute eine Pagoda aus feinem Golde. Aus lauter Perlen stampfte er den Mörtel. König In selbst hielt ein Siegel aus Smaragd, ein Brahma-König war Baumeister.[7]

slüṅ dhāt 8 tnuṅ tuai ‖ X 1

smim in dak law ćetī thaw tamnat ‖ *na mat blai sak sak thnak pati srot* ‖ *ǵaku smim in marap trā büt smim brüm pabīskaw* ‖ *mṅaḥ ḍüt* 2

[1] = *Giridippa* in M a a. a a. O O.

[2] Das Manuskript hat hier 12 Zehntausende, was natürlich fehlerhaft ist, da ja die Gesamtzahl der Menschen 12 Zehntausende betrug, und ein Zehntausend abgerechnet werden muß. Es ist merkwürdig, daß auch B (I S. 152) hier einen Fehler aufweist, den entgegengesetzten, er vermindert die Zahl der zu Sotāpan gewordenen um ein Zehntausend.

[3] S. B IX 2, Anm. 3 zur Übersetzung.

[4] S. VII S. 16, Anm. 2 zur Übersetzung.

[5] *Bhā* = P. *vihāro.*

[6] = P. *Veḷuvanā.*

[7] *Bīskaw* = P. *vissakammo* (Sanskrit *viśvakarman*) der himmlische Baumeister, s. Ch S. 585.

ထဝ် ဍိုတ် သြန် မ္ၚး ဍို (XIX 1) ဍိုတ်[1] သြန် ဍိုတ် သ္ွဲ ‖ မ္ၚး ဍိုတ် သ္ွဲ
ဍိုတ် သ္ွာ် ‖ မ္ၚး ဍိုတ် သ္ွာ် ဂှ် ဍိုတ် ပသဲ ‖ မ္ၚး ဍိုတ် ပသဲ ဂှ် ဍိုတ် တ္မီ
3 မ္ၚး ဍိုတ် တ္မီ ဂှ် ဍိုတ် သ္ွင် ‖ ဗ္ဒဲ သို ဖအိုတ် ထ္နက် ပတိ သြောတ် သို ၇ ထပ်
ရ ‖ ဒက် စလော် လဝ် စေတီ ၇ ထပ် ‖ မ္နိဟ် ဒေဝတ (2) ဒ္ၚ် စိုတ် မွဲ အိုတ်
4 ရ ‖ သ္လုင် စေတီ ၇ ဟတ် ဗ္နတ် တ္မာ ထဒိုင် တောဝ် သ္ဒဟ် ရ ‖ သို ဍွက်
5 မ္ၚး ၇ ထပ် ဂှ် ‖ သ္လုင် စေတီ ၂၀ ဟတ် သာ်ဒါ်င် ရ ‖ ကြဴ ဝ္ဝံ ၚး သြေင်
ၚး လဂုင် ၚး ဍုင် ဟံသာဝတီ အိုတ် ၚး ပိ ဍုင် ဝ္ဝံ ဒက် သ္လုင် ဇနော်
6 (3) ပ္တိတ် နာ အဆက် အဆက် ရောင် ‖ ယြဴ ပူဂို မွဲ ဝ္ဝံ ရေှ် သေှ် ရဴ ဂဴ ပူ
ဂဴ သ္ကာ ဓာတ် သောဝ် ဝ္ဝံ တဲ ‖ သ္ဂော် ဗ္လး နူ အပါ ၄ ရ ‖ သ္ဂော် အာ စိုပ်
ဍုင် သ္ဝဝ် ၆ ဘုံ ဘုံ ရ ‖ သာ် ဝ္ဝံ ကျာ် တ္လ လိုက် ပိ မဟိုံ လဝ် တဲ ‖
7 အို(4)တ် ၚး အိုတ် အဲ စိုပ် ဥတုသာ်မယ တဲ ‖ တိုက် က် ဂ္လုင် ၚ် မဒး ပ္ၚော်
အာ စိုပ် ဓာတ် သောဝ် လဂုင် ရောင် ‖ ဒ္ဝေတ တိ တုန် လေ စမ္ၚ် စမ္ၚ် ကာလ
8 အာ သီ က္လီ ဒ္မၚ် စေတီ ဓာတ် ကျာ် လ္မိုန် (5) ရ ‖ ယြဴ ပူ ဂို မွဲ သ္ဂော်
အာ စိုပ် စေတီ ဓာတ် သောဝ် လဂုင် သ္ဂော် လှော ရေှ် သေှ် ရဴ ဂဴ ပုး ‖
ဒွေတ အလို စက္ကဝါ ဝ္ဝံ ဍိုက် မိုက် လှင် သန် ယောင် ‖ ‖

thaw ḍüt sran mṅaḥ ḍü[1] (XIX 1) *ḍüt sran ḍüt sluai* ‖ *mṅaḥ ḍüt sluai ḍüt slāk* ‖ *mṅaḥ ḍüt slāk gah ḍüt pasai* ‖ *mṅaḥ ḍüt*
3 *pasai gah ḍüt tmã* ‖ *mṅaḥ ḍüt tmã gah ḍüt swãṅ* ‖ *blai süm pha'üt thnak pati srot süm 7 thap ra* ‖ *dak ćalõ law ćetī 7*
4 *thap* ‖ *mnih dewatau* (2) *dah ćüt mwai üt ra* ‖ *sluṅ ćetī 7 hat bnat tmā thadüṅ tow sdah ra* ‖ *süm ḍwak mṅaḥ 7 thap gah* ‖
5 *sluṅ ćetī 20 hat sãdãṅ ra* ‖ *krau wwã ṅaḥ sreṅ ṅaḥ laguṅ ṅaḥ ḍuṅ hāsāwatī üt ṅaḥ pi ḍuṅ wwã dak sluṅ ǵanok* (3) *ptit nā*
6 *aćhak aćhak roṅ* ‖ *yrau pūgüw mwai gwã reh-seh rau-gau pū-ǵau skā dhāt sok wwã tuai* ‖ *sgõ blaḥ nū apāi 4 ra* ‖ *sgõ ā ćüp ḍuṅ swaw 6 bhũ bhũ ra* ‖ *sāk wwã kyāk tla lük pi mahüm*
7 *law tuai* ‖ *ü*(4)*t ṅaḥ üt ai ćüp utusãmaya tuai* ‖ *tük k gluṅ ṅ madaḥ pṅõ ā ćüp dhāt sok laguṅ roṅ* ‖ *dwetau tã tun le ćamah ćamah kāla ā sī klī dmãṅ ćetī dhāt kyāk lmün* (5) *ra* ‖
8 *yrau pūgüw mwai sgõ ā ćüp ćetī dhāt sok laguṅ sgõ lhow*

[1] Sic!

Über dem Goldstaub war Silberstaub, über dem Silberstaub 2
Kupferstaub, über dem Kupferstaub Erzstaub, über dem Erzstaub Eisenstaub, über dem Eisenstaub Steinstaub, über dem Steinstaub . . .[1]staub. Lauter Perlen stampfte er (und) machte 3
(daraus) 7fachen Mörtel. Er ummauerte die Pagode 7fach. Die Menschen und die Götter waren eines Sinnes ganz und 4
gar. Die Höhe der Pagode war 7 Ellen von ungefähr dem Umfange einer Baumwollen-Kiste.[2] Mit dem Knopf darüber, der 7fach, war die Höhe der Pagode 20 Sāmdaṅ-Ellen. Danach 5
erbauten die Bewohner von Sreṅ, die Bewohner von Laguṅ, die Bewohner der Stadt Hāsāwatī, insgesamt die Bewohner dieser drei Städte, dieselbe hoch (und) groß, ließen sie hinauskommen immer höher fürwahr. ‚Welches Wesen auch immer 6
ehren, verehren, beschenken mag diese Reliquie der Haare, gelangt dazu, frei zu sein von den 4 Apāi,[3] gelangt dazu, zu kommen zu der Stadt des Himmels der 6 Grade.'[4] Auf diese Weise sprach Buddha, der Herr der drei Welten.[5] Sie alle 7
. . . kommen zum Utusāmmaya[6] zu Land, zu Schiff,[7] wie es sich trifft, kommen herüber zu der Haar-Reliquie von Laguṅ fürwahr. Und auch die Götter kommen die ganze Zeit hindurch zum Ehrendienst der Pagode der Reliquie Buddhas be- 8
ständig. Was für ein Wesen auch immer hingehen mag zur Pagode der Haar-Reliquie von Laguṅ, begrüßen, ehren, verehren mag, an dem haben die Dewas durch diese ganze Ćakkawā[8] hindurch ihr großes Wohlgefallen sicherlich.

reh-seh rau-gau mgaḥ ‖ ḋwetau alū ćakkawā wwā sḍük mlük kḍaṅ san heṅ ‖ ‖

[1] Die Bedeutung von *swāṅ* ist nicht festzustellen.

[2] *Thaḍüṅ* findet sich bei H-St nicht, wohl aber (das weniger richtige) *tḍüṅ*, *kḍüṅ*.

[3] = P. *apāyo* (Höllen-)Abwege, s. Ch S. 49.

[4] *Bhū* = P. *bhūmi*; vgl. Ch S. 90, hier sind die ersten 3 + 3 Grade gemeint.

[5] *Tla lük pi* = P. *tilokaggo*.

[6] Vgl. P. *utu* Jahreszeit, *samayo* Beobachtung.

[7] Die Verdoppelung, die bloß in der Wiederholung der Auslautkonsonanten zum Ausdruck kommt: *tük k* = *tük-tük*, *gluṅ ṅ* = *gluṅ-gluṅ*, scheint hier einen Plural oder eine Intensität auszudrücken.

[8] = P. *ćakkavālā* die Welt, s. Ch S. 97.

9 နူ သ္မီ ဥက္ကလာပ ဂှ် တွဲ ‖ သ္မီ လဂု(6)င် ၃၂ ဒတောဝ် အဆက် အဆက်
ကြောန် ဗိုတ် ရှေ် သေှ် ရဴ ဂ ပူ ဂေ သ္ကာ ရိုဟ် ဟွံ မာန် ရ ‖ သာ် ဝွံ လ္မေင်
တ္ဂီ ဒဒ် ဓာတ် သောဝ် ကျာ် လဂုင် ရ ‖ ‖

XI 1 ကျာ် တ္လီ မ္နူ ပိုန် ကျာ် တြဲ ပ္လန် တုန် ‖ နူ မဒဟ် ၄၉ ထဲ ဂှ် ‖ ကို
ဓာတ် ကို ဖု(7)ဿ ဘဏ္ဍိက တွဲ ‖ မွဲ ဂှ် ဒဂိုန် ဇရေင် ဍုင် ဗရာဏသီ ‖ ပိ
ဂှ် ဒဂိုန် ရာဇာဂြိုဟ် ဒဟ် ၄ ဂှ် ရ ‖ ၅ ဂှ် ဒဂိုန် ဝေသာလီ ‖ ၆ ဂှ် မကုလ-
2 ပဗ္ဗတ ‖ ၇ ဂှ် တိုန် ဒဂိုန် သွဝ် တာဝတိင် ‖ ဒစာ် ဂှ် ပ္ဍဲ တ္မာ သုသုဂိရိ ‖ တ္မာ
ဂှ် မ(XX 1)တုပ် ဉာ်င် ကျာ် ဟိုတ် ဂှ် ရ သုသုဂိရိ ဉး ဂး ရောင် ‖ ဒစိတ်
ဂှ် ကောသမ္ဗီ ‖ စှ် ဂှ် ဂြိုပ် ပါလိလဲ ‖ စှ် မွဲ ဂှ် စေတီယ ဗြဟ္မန ‖ ၁၂ ဂှ်
ဝေရဉ္ဇ[1] ‖ ၁၃ ဂှ် ဂြိုပ် ဘေရသက္က ‖ ၁၄ ဂှ် သာရဝှ် ‖ ၁၅ ဂှ် ကပ္ပိလ(2)ဝှ် ‖
3 ၁၆ ဂှ် ထာန် ကလောဝ် အလာဝဂါ မညာန် ကို ဍုင် အလဝိ ‖ ၁၇ ဂှ် ၁၈
ဂှ် ဒဂိုန် ပ္ဍဲ ဂြိုပ် ဇာလ ‖ ၂၀ ဂှ် ၂၁ ဂှ် ဒဂိုန် ပ္ဍဲ ဂြိုပ် ဘေရသက္က ‖ ကိုံ ‖

9 *nū smim ukkalāpa gah tuai ‖ smim lagu(6)ṅ 32 datow aćhak aćhak klon-βüt reh-seh rau-gau pū-ġau-skā rüh hwā mān ra ‖ sāk wwā lmeṅ ktüw dadah dhāt sok kyāk laguṅ ra ‖ ‖*

XI 1 *kyāk tlī mnū pün kyāk trai plan tun ‖ nū madah 49 tṅai gah ‖ küw dhāt küw phu(7)ssa bhaṇḍika tuai ‖ mwai wah dagün ġareṅ ḍuṅ barānnasī ‖ pi wah dagün rāġāgrüh dah 4*
2 *wah ra ‖ 5 wah dagün wesālī ‖ 6 wah makulapabbata ‖ 7 wah tün dagün swaw tāwatiṅ ‖ daćā wah pḍai tmā susugiri ‖ tmā gah ma*(XX 1)*tup ńāṅ kyā hüt gah ra susugiri ńaḥ gaḥ roṅ ‖ daćit wah kosābī ‖ ćah wah grüp pālilai ‖ ćah mwai wah ćeṭīya brahmana ‖ 12 wah werańġa*[1] *‖ 13 wah grüp bherasakka ‖ 14 wah sārawah ‖ 15 wah kappīla*(2)*wah ‖ 16 wah thān kalok*
3 *alāwagā mańan küw ḍuṅ alawi ‖ 17 wah 18 wah dagün pḍai grüp ġāla ‖ 20 wah 21 wah dagün pḍai grüp bherasakka ‖ küm ‖*

---

[1] Hier ist ein Satz: ၁၃ ဂှ် ဂြိုပ် ဒေါရသက္က *13 wah grüp dorasakka* durch Klammern ( ) als ‚delendum‘ bezeichnet.

Von dem König von Ukkalāpa an pflegten, ehrten, ver- 9
ehrten, beschenkten (sie) die Könige von Laguṅ 32 Generationen hindurch unaufhörlich, so daß es zu zählen nicht möglich ist. In dieser Weise bestand fortwährend der Zustand der Haar-Reliquie Buddhas von Laguṅ.

Buddha, der Herr der Glückseligkeit, der erhabene Bud- XI 1
dha hinwiederum nun, 49 Tage, nachdem er Phussa und Bhaṇḍika die Reliquie gegeben hatte, brachte eine Regenzeit zu bei der Stadt Barānnasī. Drei Regenzeiten brachte er zu in Rāǵāgrūh, das sind 4 Regenzeiten. Die 5. Regenzeit brachte er zu in Wesālī,[1] die 6. Regenzeit in Makulapabbata.[2] Die 7. 2
Regenzeit brachte er zu oben im Tāwatiṅ-Himmel,[3] die achte Regenzeit auf dem Felsen Susugiri;[4] jener Felsen ist ähnlich einem Krokodil, deswegen nennt man ihn Susugiri fürwahr; die neunte Regenzeit in Kosāmbī,[5] die zehnte Regenzeit im Walde Pālilai,[6] die elfte Regenzeit in Ćetīya-Brahmana,[7] die 12. Regenzeit in Werańǵa,[8] die 13. Regenzeit im Walde Bherasakka,[9] die 14. Regenzeit in Sārawah,[9] die 15. Regenzeit in Kappīlawah,[10] die 16. Regenzeit an dem Ort der Dämonen Alāwagā, nahe der Stadt Alawi;[11] die 17.[12] Regenzeit, die 18. 3
Regenzeit brachte er zu im Walde Ǵāla;[13] die 20. Regenzeit, 21. Regenzeit brachte er zu im Wald Bherasakka ebenfalls;[14]

---

[1] B I SS. 200, 206.
[2] B I S. 211.
[3] = P. *tāvatīso*; B I S. 219.
[4] Vgl. P. *susuko* Alligator, *giri* Fels; B I S. 231?
[5] B I S. 234.
[6] = *Paleliako* bei B I S. 236.
[7] B I S. 237?
[8] = *Waritzaba* bei B I S. 240.
[9] B I S. 241? [10] B I S. 242. [11] B I S. 245.
[12] Bei B I 246 wird die 17. Regenzeit ‚in the Weloowon monastery' gehalten.
[13] = *Tsalia* bei B I S. 249. Die 19. Regenzeit ist übergangen; B I S. 251 hat wieder ‚in the Weloowon monastery'.
[14] Über die Namen der jetzt noch folgenden Orte und die Reihenfolge derselben s. B I S. 260 ff. Hier beginnt bekanntlich die große Lücke in Buddhas Leben, die etwa von seinem 65. bis zu seinem 79. Lebensjahr andauert, und über welche die verschiedenen Biographien nur spärliche und unsichere Angaben machen. Im Manuskript fehlt hier übrigens auch wieder die Mitteilung über die 22. Regenzeit.

၂၃ ၅ ၂၄ ၅ ၂၅ ၅ ၂၆ ၅ ဒဂိုန် ပဲ့ တဉ် ဇာလီယ ‖ ၂၇ ၅ ၂၈ ၅ ပဲ့ ဒွင်
4 ကဗ္ဗီလဝ္ဒ် (3) ပှန် ရ ‖ ပါ နူ ၅ ပှန် တဲ့ ဒဂိုန် ပဲ့ သာရဝ္ဒ် ပှန် ရ ‖ ကွတ်
5 တဲ အာ ဒဂိုန် ပဲ့ ရး ဝေသာလီ | ပဲ့ ကွာန် ဗီ ကျာ် ဒဂိုန် တဲ့ ‖ နူ ၅ ကျာ်
အာ စိုပ် ဒွင် ခုဿနာရှာ် ‖ ပဲ့ ဥဒျာန် သဉ် မောဝ်လာ ၅ ရ ‖ ကျာ် တြဲ
(4) ပပရိနိဗ္ဗာန် ရ ‖ ‖

6 အယုက် ၂၉ သွာ် ကျာ် ဒ် တိတ် ပဂမှီ ပဒုက္ခ စရိယာတ် ၆ သွာ် တဲ့
ဒ် အယုက် ၃၅ ဒ် ကျာ် တဲ့ ‖ ဂွံ ဒွံင် ၄၅ ၅ အယုက် ပေင် ၈၀ ကျာ် တြဲ
ပပရိနိဗ္ဗာန် ရ ‖ ပပရိနိဗ္ဗာန် တဲ့ ဓာ(5)တ် တီလ မှုံ ပိုန် ကျာ် တြဲ ဒစာ်
ဒြိုန် ဟေင် ‖

XII 1 ပသာ် တွေင် ဓာတ် ကျာ် တြဲ ရော ‖ ‖

မဟန္တာ ‖ မုဂ္ဂမာသာစ ‖ မဋ္ဌိမာ ‖ ဘိက္ကတက္ကုလာ ‖ ခုဒ္ဒကာ | သာ-
သပမတ္တာ ‖ ဣမာ ဓာတုဝိသေသတော ‖ ‖

2 မဟန္တာ ‖ ဓာတ် မဋ္ဌော် လောန် ၅ ‖ မုဂ္ဂမာသာစ ‖ ဗွတ် တွာ မဲ
မုက် ‖ မဋ္ဌိမာ ‖ ဓာတ် မဒး ဗွတ် ၅ ‖ ဘိက္ကတက္ကုလာ ‖ ဗွတ် မွဲ ဒကုတ်
မသ္လု ‖ မုဒ္ဒကာ[1] ‖ ဓာတ် မသွတ် အိုတ် ၅ ‖ သာသပမတ္တာ ‖ ဗွတ် တမာ

23 wah 24 wah 25 wah 26 wah dagün pḍai tmā ǵālīya 27
4 *wah 28 wah pḍai ḍuṅ kappīlawah* (3) *plan ra* ‖ *pāi nū gah*
plan tuai dagün pḍai sārawah plan ra ‖ *knat tai ā dagün*
5 *pḍai raḥ wesālī* ‖ *pḍai kwān bī kyāk dagün tuai* ‖ *nū gah kyak*
ā ćüp ḍuṅ khussanāṟā̃ ‖ *pḍai udyān smim mowlā gah ra* ‖ *kyāk*
trai (4) *paparinibbān ra* ‖ ‖

6 *ayuk 29 snā̃ kyāk dau tit pagammim padukkha-ćariyāt*
6 snā̃ tuai dah ayuk 35 dah kyāk tuai ‖ *gwā dmāṅ 45 wah*
ayuk peṅ 80 kyāk trai paparinibbān ra ‖ *paparinibbān tuai*
dhā(5)*t tīla mnũ pün kyāk trai daćā̃ drün heṅ* ‖

XII 1 *pasāk tmeṅ dhāt kyāk trai ro* ‖ ‖

mahantā ‖ *muggamāsā-ća* ‖ *maǵǵhimā* ‖ *bhiṇṇataṇḍulā* ‖
khuddakā ‖ *sāsapamattā* ‖ *imā dhātu-visesato* ‖ ‖

2 *mahantā* ‖ *dhāt maǵnok lon gah* ‖ *muggamāsā-ća* ‖ *bnat*
tmā maβai muk ‖ *maǵǵhimā* ‖ *dhāt madaḥ bnat gah* ‖ *bhiṇṇa-*

[1] Unrichtig, für ခုဒ္ဒကာ *khuddakā*.

die 23. Regenzeit, 24. Regenzeit, 25. Regenzeit, 26. Regenzeit brachte er zu auf dem Felsen Ǵālīya, die 27. Regenzeit, die 28. Regenzeit in der Stadt Kappīlawah wiederum. Weggegangen 4
von da wiederum verweilte er in Sārawah wiederum. Zuletzt[1] ging er hin zu verweilen in dem Gebiet von Wesālī;[2] im Dorfe Bī[3] verweilte Buddha. Von da ging Buddha zur Stadt Khussa- 5
nārā.[4] Im Park des Königs Mowlā[5] erlangte der erhabene Buddha das Parinibbān.[6]

Im Alter von 29 Jahren floh Buddha hinaus, wurde Mönch, 6
übte Bußwerke 6 Jahre hindurch: es war im Alter von 35 Jahren, da wurde er Buddha. Er konnte 45 Regenzeiten verbringen; im vollen Alter von 80 Jahren erreichte der erhabene Buddha das Parinibbān. Als er das Parinibbān erreicht hatte, da faßten die Reliquien des Herrn der Glückseligkeit, des erhabenen Buddha acht Drün[7] fürwahr.

Wie ist die Verschiedenheit der Reliquien des erhabenen XII 1
Buddhas?

Mahantā, muggamāsā-ća, maǵǵhimā, bhiṇṇataṇḍulā, khuddakā, sāsapamattā, imā dhātu-visesato.[8]

Mahantā — eine sehr große Reliquie — *muggamāsā-ća* — 2
ungefähr von dem Umfang einer Veitsbohne[9] — *maǵǵhimā* — eine ziemlich große Reliquie — *bhiṇṇataṇḍulā* — ungefähr ein Stück Reis — *khuddakā* — eine ganz kleine Reliquie — *sāsapamattā* — ungefähr von dem Umfang eines Senfkorns —

taṇḍulā ‖ *bnat mwai dakut masñu* ‖ *muddakā*[1] ‖ *dhāt maswat üt gah* ‖ *sāsapamattā* ‖ *bnat tamā*

---

[1] Wörtlich: am Ende der Hand. [2] B II SS. 28, 33 ff.
[3] = P. *Beluvo*.
[4] *Koutheinaron* bei B II S. 36 = P. *Kusinagarā, Kusinarā*.
[5] = P. *Malla*; das auslautende *l* der ersten Silbe ist, nachdem für *a* der Nebenvokal *o* eingetreten, regelrecht in *w* übergegangen, s. Gr § 15.
[6] Erlöschen des Daseins, s. Ch, S. 344.
[7] = Sanskrit *droṇa* (P. *doṇo*), ein Hohlmaß.
[8] Die Übersetzung dieses Pali-Textes im Zusammenhang ist: ‚Großes, Bohnenartiges, Mittleres, ein Reiskorn, ein Kleines, ein Senfkornartiges: das ist die Verschiedenheit der Reliquien.' Vgl. zu dem Ganzen B II S. 89.
[9] *Muk* = P. *muggo*.

မရဲ ရ ‖ ဣ(7)မာ ဓာတုဝိ သေသတော ‖ ဣဝွံ တွေင် ပွတ် ဓာတ် ကျာ်
ရ ‖ ဂပ် ဝ် သမ္တီ ‖ ‖

3 မဟန္တာ ‖ သုဝန္ဟဝဏ္ဏာ ‖ ဓဋိမာ ‖ မုတ္တိရုပ္ပါစ ‖ ခုဒ္ဒက ဗကုလဝဏ္ဏာ |
ဣမာ ဓာတုဝိသေသတော ‖

4 မဟန္တာ ‖ ဓာတ် ကျာ် မဋ္ဌော် လေါ် ‖ (XXI 1) မဟန္တာ | ဓာတ်
မဋ္ဌော် လောန် ဂ္ဂ် ‖ သုဝဏ္ဏဝဏ္ဏာ ‖ ဒ္ဒ် ညံင် ရ သာ် ထဝ် ရ မဋိမာ
ဓာတ် ကျာ် အဒေါဝ် ဂ္ဂ် ‖ မုတ္တိရုပ္ပာစ ‖ ဒ္ဒ် ညံင် သာ် ဗွဲ ရ | မုဒ္ဒကာ[1]
ဓာတ် ကျာ် မသွတ် လောန် ဂ္ဂ် ‖ ဗကုလဝန္ဟာ ‖ ဒ္ဒ် ညံင် သာ် မကြေ် ရ
5 (2) ဣမာ ဓာတုဝိသေသတော ‖ ‖

ဣဝွံ တွေင် သာ် ဓာတ် ဓာတ် ဓာတ် တီလ မှံ ပိုန် ကျာ် တြဲ ရ | |
6 ပွောဝ် ဓာတ် ကျာ် ဂ ဒြိုန် ဗွး[2] ဒြောနဲ မပရံ ဂ္ဂ် တုန် ‖

ဓာတ် မွဲ ဒြိုန် တ ဒူင် ရာဇာဂြိုဟ် သ္ဦ အဇာတသတြု မထာ(3)ဗနာ[3]
ဓာတ် မွဲ ဒြိုန် တ ဒူင် ဝေသာလီ ‖ ဓာတ် မွဲ ဒြိုန် တ ဒူင် ကပ္ပီလဝ္ဂ် ဓာတ်
မွဲ ဒြိုန် သ္ဦ မောဝ်လာ မထာပနာ ‖ ဓာတ် မွဲ ဒြိုန် တ ဒူင် ရာမဂါ ဓာတ်

marāi ra ‖ i(7)mā dhātu-visesato ‖ iwwã tmeṅ bnat dhāt kyāk ra ‖ gap w samtim ‖ ‖

3 *mahantā ‖ suvannavaṇṇā ‖ maǵǵhimā ‖ muttiruppā-ća ‖ khuddakā bakulavaṇṇā ‖ imā dhātu-visesato ‖*

4 *mahantā ‖ dhāt kyāk maǵnok lon ‖* (XXI 1) *mahantā ‖ dhāt maǵnok lon gah ‖ suvaṇṇavaṇṇā ‖ dah ńãṅ rau sāk thaw ra ‖ maǵǵhimā ‖ dhāt kyāk adow gah ‖ muttiruppā-ća | dah ńãṅ sāk blai ra ‖ muddakā*[1] *‖ dhāt kyāk maswat lon gah ‖ bakulavannā ‖*
5 *dah ńãṅ sāk makeh ra ‖* (2) *imā dhātu-visesato ‖ ‖*

iwwã tmeṅ sāk dhāt dhāt dhāt tīla mnũ pün kyāk trai ra ‖ ‖
6 *pnow dhāt kyāk 8 drün bnaḥ*[2] *drona maparã gah tun ‖*

dhāt mwai drün tau ḍuṅ rāǵāgrüh smim aǵātasatru matha-(3)banā[3] *‖ dhāt mwai drün tau ḍuṅ wesālī ‖ dhāt mwai drün*

---

[1] Unrichtig, für ခုဒ္ဒကာ *khuddakā*.

[2] Fehlerhaft, für ဗမ္ဟး *bamnaḥ*.

[3] Sic!, natürlich fälschlich für *mathāpanā*.

imā dhātuvi-sesato — das ist die Verschiedenheit der Reliquien Buddhas. Das ist wert, es sich zu merken.

Mahantā, suvannavaṇṇā, maǵǵhimā, muttiruppā-ća, khuḍdakā bakulavaṇṇā, imā dhātu-visesato.[1] 3

Mahantā — eine sehr große Reliquie Buddhas[2] — *suvaṇṇavaṇṇā* — sie ist gleich der Farbe[3] des Goldes — *maǵǵhimā* — eine mittlere Reliquie Buddhas — *muttiruppāća* — sie ist gleich der Farbe der Perle — *khuddakā* — eine sehr kleine Reliquie Buddhas — *bakulavannā* — sie ist gleich der Farbe der Makeh-Pflanze[4] — *imā dhatu-visesato* — das ist die Verschiedenheit der Farbe der drei Arten der Reliquien[5] des Herrn der Seligkeit, des erhabenen Buddha. 4 5

Kanon[6] der Reliquien Buddhas, der 8 Drün, welche der Brahmane[7] Drona nun verteilte.[8] 6

Ein Drün Reliquien befindet sich in der Stadt Rāǵāgrüh, welchen König Aǵātasatru einschloß. Ein Drün Reliquien befindet sich in der Stadt Wesālī. Ein Drün Reliquien befindet sich in der Stadt Kappīlawah. Einen Drün Reliquien schloß der König Mowlā ein. Ein Drün Reliquien befindet sich in der Stadt Rāmagām. Ein Drün Reliquien befindet sich in Watthu-

tau ḍuṅ kappīlawah ‖ dhāt mwai drün smim mowlā mathāpanā ‖ dhāt mwai drün tau ḍuṅ rāmagā̃ ‖ dhāt

---

[1] Die Übersetzung im Zusammenhang ist: ‚Die großen (sc. Reliquien) sind von der Farbe des Goldes, die mittleren von der Farbe der Perle, die kleinen von der Farbe des Vakulo' (= ‚the tree Mimusops Elengi' Ch S. 546).

[2] Im Original wiederholt!

[3] *Rau* = P. *rāgo*.

[4] Mein peguanischer Gewährsmann gibt mir *makeh* an als Same einer Pflanze, die im Birmanischen *kharāṅ* heißt (Acanthus illicifolius).

[5] Ich habe die dreimalige Wiederholung des Wortes *dhāt* an dieser Stelle als Bezugnahme auf die drei vorher beschriebenen Arten der Reliquien aufgefaßt.

[6] *Pnow* = Regel, Kanon.

[7] *Bamnaṅ* = P. *brāhmaṇo*.

[8] S. B II S. 93 ff.

မွဲ ဒြိုန် ဂှ် တ ပ္ဍဲ ဝတ္ထုဒိပ္ပက ‖ ဓာတ် မွဲ (4) ဒြိုန် ဂှ် တ ပ္ဍဲ ဍုင် ပါဝ ‖
ဓာတ် မွဲ ဒြိုန် ဂှ် တ ဍုင် ခုဿနာရှာ ‖ ဣဝ္ဍာ ဓာတ် စေတီ ဒစာ် စွာ ရ ‖
7 ချး ကြက် စလန် ညး ပ္တန် စေတီ မွဲ တ္ငုင် ဒှ် ၉ တ္ငုင် ရ ‖ သ္လိုင် ထဝ် သူ-
ဓာတ် ဂှ် ‖ ဗမ္ငး ဒြောနဲ ပ္တန် လဝ် (5) စေတီ မွဲ တ္ငုင် ဒှ် စေတီ စှ် တ္ငုင်
8 ရ ‖ ဓာတ် ဂဍောင် မတ် သ္တူ တ ပ္ဍဲ သ္မိ ထ္ငဲ ရ ‖ ဓာတ် ဂဍောင် မတ် ဇွိ
9 တ ပ္ဍဲ သ္မိ ဂိတု ‖ ဓာတ် ငေက် ၄၀ ကွုင် တ ပ္ဍဲ ရး မန် ပိ ရ ‖ ဓာတ်
သော် ဇကု ကျာ် (6) ဒစာ် ကိုတ် ‖ သော် က္ဍိုပ် ၉ ကိုတ် ဓာတ် တာ် ဂှ်
10 ဒွေတ တရး လဝ် အလုံ စက္ကဝါ ပ္ဂဲ ဝွ ရ ‖ ဓာတ် ဂ္ငေဟ် သ္တူ လတူ သိုံ သော်
ဝန်ဇာတာ ‖ သိုံ ယာတ် ဇမိက်[1] တဲ ကျာ် တ ပ္ဍဲ ဍုင် သွဝ် တာဝတိင်
ဓာတ် ဂ္ငေဟ် သ္တူ သ္မ(7)ဝ် တ ဍုင် နာ် ‖ ဓာတ် ဂ္ငေဟ် ဇွိ သ္မဝ် တ ဂန္ဓရး
မ္ငး ဍုင် သ္ဇင် ထောဲ ‖ ဓာတ် ဂ္ငေဟ် လတူ တ ဍုင် ကလိင်ကရး ‖ ကြဝ် ဝွ
11 ကွော် တ ဍုင် သိင်ဃိုဝ ရ ‖ ဗဗေန် သ္နာ ဒစုန် တ ဍုင် ဝဇ္ဇိရး ‖ သ္ပိုင် တ
ဍုင် ကုဿဝတီ ‖ (XXII 1) ထ္မာဲ ဂဒေါ် တ ဍုင် သီလဝ ‖ ခါယဗန် တ

mwai drün gah tau pḍai watthudippaka ‖ *dhāt mwai* (4) *drün gah tau pḍai ḍuṅ pāwa* ‖ *dhāt mwai drün gah tau ḍuṅ khussanārā̃* ‖ *iwwā dhāt ćetī daćā̃ ćwā ra* ‖ *khyaḥ krak ćalan ńaḥ*
7 *ptan ćetī mwai tnuṅ dah 9 tnuṅ ra* ‖ *slüṅ thaw sūdhāt gah* ‖ *bamnaḥ drona ptan law* (5) *ćetī mwai tnuṅ dah ćetī ćah tnuṅ*
8 *ra* ‖ *dhāt gaḍoṅ mat stū̃ tau pḍai smim tṅai ra* ‖ *dhāt gaḍoṅ mat ǵwi tau pḍai smim gitu* ‖ *dhāt ṅek 40 kluṅ tau pḍai raḥ*
9 *man pi ra* ‖ *dhāt sok ǵaku kyāk* (6) *daćā̃ küt* ‖ *sok kḍüp 9 küt dhāt tā̃ gah dwetau taraḥ law alū̃ ćakkawā püai wwā ra*
10 *dhāt gneh stū̃ latū süm sok wanǵātā* ‖ *süm yāt ǵamik*[1] *tai kyāk tau pḍai ḍuṅ swaw tāwatiṅ* ‖ *dhāt gneh stū̃ sma*(7)*w tau ḍuṅ nāk* ‖ *dhāt gneh ǵwi smaw tau gandharaḥ mṅaḥ ḍuṅ sǵaṅ thoai* ‖ *dhāt gneh latū tau ḍuṅ kaliṅkaraḥ* ‖ *krau wwā klõ tau*
11 *ḍuṅ siṅghüw ra* ‖ *babeṅ snā daćun tau ḍuṅ waǵǵiraḥ* ‖ *spüṅ tau ḍuṅ kussawatī* ‖ (XXII 1) *thmāi gadõ tau ḍuṅ sīlawa* ‖ *khāyaban tau*

---

[1] Mein peguanischer Beistand verbessert ဇမိုတ် *ǵamüt.*

dippaka. Ein Drün Reliquien befindet sich in der Stadt Pāwa. Ein Drün Reliquien befindet sich in der Stadt Khussanārām. Dies sind die Reliquien der acht Pagoden zumal. 7
Für die Kohle des Aschenhaufens des Sandelholzes errichtete man eine Pagode, das sind 9 Pagoden. Für das Gefäß von Goldzement errichtete der Brahmane Drona eine Pagode, das sind zehn Pagoden. Die Reliquie des rechten Augapfels 8
befindet sich bei dem König der Sonne. Die Reliquie des linken Augapfels befindet sich bei dem König des Mondes. Die Reliquie der 40 Zähne kamen in das Land der drei 9
Man.[1] Die Reliquien der achthunderttausend Körperhaare Buddhas, die Reliquien der 9hunderttausend Kopfhaare verteilten die Götter über diese unsere Welt hin.[2] Die Reliquie 10
des rechten obern Augenzahnes mit dem gekräuselten[3] Haar, mit dem Tuch zum Abwischen der Hand Buddhas befindet sich in der Stadt des Tāwatiñ-Himmels. Die Reliquie des rechten untern Augenzahnes befindet sich in der Stadt der Nāgas. Die Reliquie des linken untern Augenzahnes befindet sich in Gandharaḥ,[4] außerhalb der Stadt des Schwertes, des Pfluges. Die Reliquie des linken obern Augenzahnes befindet sich in der Stadt Kaliṅkaraḥ;[5] danach ging sie über, befindet sich in der Stadt Siṅghüw. Schüssel, Matte, Stab befinden 11
sich in der Stadt Waǧǧiraḥ.[6] Das Lendenkleid befindet sich in der Stadt Kussawatī. Der Öltopf befindet sich in der Stadt Sīlawa. Der Mönchsgürtel befindet sich in der Stadt

---

[1] *Man* = Pali *manto* (Sanskrit *mantra*) Vedahymnen s. Ch S. 239. Die drei Man sind die drei Veden (*tayo vedo*, Ch S. 562): *irubbedo* (Rigveda), *yaǧubbedo* (Yajurveda) und *sāmavedo*. Unter dem Land der drei Man ist dann wohl Indien zu verstehen.

[2] S. B II S. 95.

[3] Zu *wanǧātā* s. B V 7, Anm. 9 zu der Übersetzung.

[4] Recte: *Gandhāraraḥ* = P. *Gandhāraraṭṭhā* = B II S. 95 *Gandala*.

[5] = P. *Kaliṅgaraṭṭhā* = B II S. 95; die Verteilung der vier Zähne stimmt nicht mit der bei B gegebenen.

[6] = P. *Vaǧǧiraṭṭhā*.

12 ဍုင် ပါတလိပုတ် ‖ သ္နုက် ဍာ် တ ဍုင် စံပါနာဂို ‖ ဓာတ် သော် ဥဏ္ဏလို
ဓာတ် သော် ကျေင် မတ် ဒစး တိုန် ဂှ် ‖ တ ကောသလရး မ္ညး ဍုင် သာရဝှ်
ရ ‖ သ္ကိုပ် ကျာ် တ ဍုင် ဗြုံ ‖ ယာ(2)တ် ဇမိက်[1] ဂိုင် တ ဍုင် ပါသဏက ‖
သ္နာ ဂဇ ကျာ် က ဍုင် အနန္တိ ‖ ဂို ဗဝုတ် ပ္မတ် ဒကော် ဗဝုတ် ပ္မတ် တ
ဍုင် မိတ္ထို ‖ ဒမင် ကရိုန် တ ဍုင် ဒေဝဟဏ ‖ ဗုန် နိင် တ ဍုင် ပတ္တနာဂို ‖
13 ပ္ဍဲ ထာင်[2] ရး မန် ပိ ဝွ် ဂှ် ‖ ဓာတ် သော် ကုံ ဓာ(3)တ် သော် ကိဟ် ကုံ ‖
ဓာတ် သော် က္တော် ကုံ ‖ ဓာတ် သော် မုဟ် ကုံ ‖ ဓာတ် သော် ဂ္နေင် မတ်
ကုံ ‖ ဓာတ် ဗြာက် က္နိပ် ကုံ ‖ ဓာတ် ငေက် ကုံ ‖ တြး ဓာတ် ဂ္လိုင် သန် ရ ‖
14 သ္မိက် တိံ ဗွဲ တရး ဂှ် ယ(4)ဝ် သ္ဒဟ် မ္ဂး ‖ ပ္ဍဲ ဂဝံပတိ တေံ ကုံ ‖ ပ္ဍဲ ဓာ-
15 တုဝင် ကုံ ‖ ရာင် ကေတ် ရ ‖ ဒ္နာဲ ဝွ် ပိုဲ ဟုံ ဗွဲ ကမ္ဗန် ရောင် ‖ ပ္ဍဲ လမေင်
ဓာတ် ပိုဲ ဟုံ ‖ ဝွ် ဂှ် ‖ ယြဴ ပူဂို မွဲ ဝွ် သမ္တိံ စ္မဟ် လဝ် မ္ဂး ‖ ဝွ် လဖဟ် ဗနဟ်
ဝွ် ဗှ် (5) သ္နာ ဝွ် လယုင် သုစရိုတ် ဝွ် လ္ဟော် လဒိုဟ် လ္မိုန် ကာလ မ္ဂး ‖
ဝွ် ဗ္လး နူ အပါဲ ၄ ဘုံ ရ ‖ တုဲ ဝွ် အာ စိုပ် ဍုင် သွဝ် ၆ ဘုံ ဟေင် ‖

12 *ḍuṅ pātaliput ‖ snuk ḍāk tau ḍuṅ ćāpānāgüw ‖ dhāt sok uṇ-ṇalũ dhāt sok kneṅ mat daćaḥ tün gah ‖ tau kosalaraḥ mṅaḥ ḍuṅ sārawah ra ‖ sküp kyāk tau ḍuṅ brüm ‖ yā(2)t ǵamik*[1] *ǵüṅ tau ḍuṅ pāsaṇaka ‖ snā gaǵã kyāk tau ḍuṅ ananti ‖ ǵüw bawut pmat dakõ bawut pmat tau ḍuṅ mithüw ‖ damaṅ karün tau ḍuṅ dewahaṇa ‖ βun niṅ tau ḍuṅ pattanāgüw ‖ pḍai*
13 *thāṅ*[2] *raḥ man pi wwã gah ‖ dhāt sok küm dhā(3)t sok kih küm ‖ dhāt sok ktow küm ‖ dhāt sok muh küm ‖ dhāt sok gneṅ mat küm ‖ dhāt brāk knip küm ‖ dhāt ṅek küm ‖ traḥ dhāt*
14 *glüṅ san ra ‖ smik tim bwai taraḥ gah ya(4)w sdah mgaḥ ‖ pḍai gawāpati tẽ küm ‖ pḍai dhātuwaṅ küm ‖ rāṅ ket ra ‖*
15 *dnāi wwã püai hüm bwai kamnan roṅ ‖ pḍai lameṅ dhāt püai hüm ‖ wwã gah ‖ yrau pūgüw mwai gwã samtim ćmah law mgaḥ ‖ gwã laphah-banah gwã bah (5) snā gwã layuṅ sućarüt gwã lṅow ladüh lmün kāla mgaḥ ‖ gwã blaḥ nū apāi 4 bhũ ra ‖ tuai gwã ā ćüp ḍuṅ swaw 6 bhũ heṅ ‖*

[1] Auch hier ist wohl wieder ဇမိုတ် *ǵamüt* zu lesen, vgl. S. 94, Anm.

[2] Fehlerhaft, für ထာန် *thān*.

Pātaliput. Das Badekleid befindet sich in der Stadt Ćāpānā-
güw.[1] Die Reliquien der Haarflocke zwischen den Augen- 12
brauen, die Reliquien des Haares der aufwärts gegenüber-
stehenden Augenbrauen befinden sich in Kosalaraḥ[2] außerhalb
der Stadt Sārawah. Der Mantel Buddhas befindet sich in der
Stadt der Brahmanen. Das Tuch zum Abwischen der Füße
befindet sich in der Stadt Pāsaṇaka. Die Sitzmatte Buddhas
befindet sich in der Stadt Ananti, . . .[3] Feuerlaterne befindet
sich in der Stadt Mithüw.[4] Der Wasserseiher befindet sich in
der Stadt Dewahaṇa. Das Rasiermesser befindet sich in der
Stadt Pattanāgüw, in dem Lande der drei Man.[5] (Was an- 13
geht) die Reliquien der Haare und die Reliquien der Körper-
haare[6] und die Reliquien der Haare des Ohres und die Reli-
quien der Haare der Nase und die Reliquien der Haare der
Augenbrauen und die Reliquien des Schädels und die Reli-
quien der Zähne: so war die Verteilung der Reliquien eine sehr
vielfältige. Wenn man wissen will die Verteilung ganz genau, 14
in jenem Gawãpati[7] und in dem Dhātuwaṅ ist das ersichtlich.
An dieser Stelle sprechen wir (darüber) ja nur ganz auszugs-
weise. Über die Ordnung der Reliquien sagen wir dieses: Wer 15
immer auch sich getreu merken kann, daran denken kann, sich
erinnern kann, Verdienstwerke verrichten kann, unterwürfig be-
ständig verehren kann, der mag frei werden von den Abwegen
der 4 Grade,[8] dann mag er kommen zu der Stadt der Glück-
seligkeit der 6 Grade fürwahr.

---

[1] = P. *Ćampānāgarā.*

[2] = P. *Kosalaraṭṭhā.*

[3] Die Bedeutung von *ǵüw bawut pmat* kann ich nicht mit Sicherheit angeben; *ǵüw* heißt etwas rund Umgebendes, z. B. ein Wall, *bawut* eine Maschine, *pmat* Feuer.

[4] = P. *Mithilā*, s. Ch S. 248.

[5] S. B XXI 8, Anm. 1 zur Übersetzung.

[6] *Kih* = P. *keso.*

[7] S. Böhtlingk-Rott. Sanskrit-Wörterbuch zu *gavãpati*; s. auch in der Einführung Nr. 1.

[8] S. Ch S. 49.

16 ပွောဝ် ဓာတ် ကျော် တြဲ အိုတ် သီ ဝွံ ဂ် | ဓာတ် သော် ဒ(6)ဝဲ
တူင် ဝေတီ လဂုင် ဝွံ ဂ် ‖ ဒ် ဓာတ် ဒမ္ဗု ကိုပ် ကှာ အိုတ် ရ ‖ ပ္ဒဲ ဒီ သိင်-
ဃုတ္တရ ဂ် တုန် လေဝ် ‖ ဒ် ဒ်ဒိုင် ဓာတ် ကျော် သီ ဓသုန် ရ ‖ ဟိုတ် ဂ် ရ
ထာန် ဓာတ် လဂုင် ဂ် တ္ဌီ ဒူင် တဓံ ရး ဒး ဒး ကာလ တဲ ‖ ညး ဓဒး
ပ္လေဝ် (7) အာ ဂ္ဂိုင် ရောင် ‖ ‖

XIII 1 ဗွဲ ကြ ဝွံ ဒ် အာ သုန်ညဂရ ညး ဟွံ ပဗွတ် ရ | ပ္ဒဲ လက် ထက်
သ္ဌီ အသောက ဓမ္မရာဇာ တူ ဒူင် ပါတလိပုတ် ဂ္ဂဲ ဒ်ဒိုင် ဓာတ် သော် ရ ‖ ပ္ဒဲ
တတိယ သိင်ဃာယန် ဂ် ‖ ကျော် ပပရိနိဗ္ဗာန် (XXIII 1) ၂၁၈ သွဝ် တဲ ‖ ‖

2 သက္ကရာတ် ဒူင် ၃၆၉ ကာလ ဂ် သ္ဌီ အသောက ဓမ္မရှာတ် ကိုဲ အာ ဂ္ဂဲ
ဒ်ဒိုင် ဓာတ် သော် တဲ ‖ တူ အရှန် ဇာ မုဂ္ဂလပုတ္တ ကိုဲ ဂ္ဗတ္တရ ထေ ‖ ဓဟိုဲ
ထ္ဗး ကိုဲ ဒ်ဒိုင် ဓာတ် သော် ဂ် ထဇး ကိုဲ သ္ဌီ တဲ ‖ ဟိုတ် ဒ် (2) သုညှဂရ
3 ဂ် ရ ဒွဲ ဝွံ ဝေတီ တရေံ ဟွံ မ္ဗဲ လိုဲ အိုတ် သ္ဒး အာ တဲ ‖ ထေ ကိုဲ တူ
အရှန် ၂ ထ္ဗး ကိုဲ ဒဓိင် ကိုဲ သ္ဌီ သ္ဌီ ဝွံ တီ ဓဓိင် တဲ ‖ ကိုဲ ငွး တး ဆု ဒုန်
သွတ် ပာန် တံ ဂ် တဲ ‖ သ္ဌီ ဒက် လဝ် ပြာသာတ် ဒွက် ဒ္ဂိတ် စုတ် အင်-
ဂ(3)ဒီ စုတ် ဩာန် ရပ် ဗ္ဗေတ် ထဝ် တဲ ‖ သ္ဌီ အသောက ဓ အာ ထာန်
ဒ်ဒိုင် ဇကု ရ ‖ သ္ဌီ အသောက ဓမ္မရာဇာ ဓ အာ သွဝ တဲ ‖

16 *pnow dhāt kyāk trai üt süm wwã gah ‖ dhāt sok da(6)ćã̄
tnuṅ ćetī laguṅ wwã gah ‖ dah dhāt damlu küp klā üt ra ‖
pḍai düw siṅghuttara gah tun lew ‖ dah dmãṅ dhāt kyāk süm
masun ra ‖ hüt gah ra thān dhāt laguṅ gah tmã ḍuṅ tamã
raḥ daḥ daḥ kāla tuai ‖ ńaḥ madaḥ pṅõ (7) ā glüṅ roṅ ‖ ‖*

XIII 1 *bwai krau wwã dah ā sunńagara ńaḥ hwã pabnat ra ‖
pḍai lak thak smim asoka dhammarāǵā tla ḍuṅ pātaliput glāi
dmãṅ dhāt sok ra ‖ pḍai tatiya sãṅghayan gah ‖ kyāk papari-
nibbān* (XXIII 1) *218 snã̄ tuai ‖ ‖*

2 *sakkarāt ḍuṅ 369 kāla gah smim asoka dhammar̲āt küw
ā glāi dmãṅ dhāt sok tuai ‖ tla arhan βā muggalaputta küw
uttara the ‖ mahüm thβaḥ küw dmãṅ dhāt sok gah thaβaḥ küw
smim tuai ‖ hüt dah (2) suńńagara gah ra dṇāi wwã ćetī
3 tarẽ hwã mwai lüm üt s'aḥ ā tuai ‖ the küw tla arhan 2 thβaḥ
küw damãṅ küw smim smim gwã tim damãṅ tuai ‖ küw ṅaḥ*

Kanon der Reliquien des erhabenen Buddha aller mit- 16
sammen hier.[1] Die Reliquie der acht Haare der Pagode von Laguṅ hier sind Reliquien, die in Dunkelheit[2] früher waren durchaus. In dem Hügel Siṅghuttara auch war der Ort der Reliquien aller fünf Buddha.[3] Deswegen, weil der Ort der Reliquien Laguṅ ist, muß jede Stadt, jedes Land, wenn die Zeit trifft, hinübergehen zahlreich fürwahr.

Sehr lange Zeit danach wurde es zur Einöde,[4] man be- XIII 1
achtete es nicht (mehr). In der Zeit suchte der König Asoka Dhammarāǵā, der Herr der Stadt Pātaliput, den Aufenthaltsort der Reliquie der Haare, auf dem dritten Konzil, 218 Jahre nach der Erreichung des Parinibbān durch Buddha.[5]

Im Jahre der Stadt 369, in jener Zeit ließ König Asoka 2
Dhammarāt den Aufenthaltsort der Reliquie der Haare suchen. Die zwei Arhan Muggalaputta und der The[6] Uttara sagten, zeigten den Aufenthaltsort der Reliquie der Haare, zeigten (ihn) dem Könige. Weil eine Einöde an jenem Orte war, so war die alte Pagode nicht mehr da, war zerstört ganz und gar. Der 3
The und die 2 Arhan zeigten den Aufenthalt dem Könige, so daß der König den Aufenthalt kennen lernte. Er ließ abhauen, wegschaffen die Bäume, den jungen Bambus . . .[7] Der König baute einen Turm mit einem Knopf aus Ziegelstein, gab hinein ein Pflaster, gab hinein schwarzes Holzöl rap bket thaw tuai.[8] Der König Asoka kehrte zurück zu dem Orte seines Aufenthaltes. König Asoka Dhammarāǵā kehrte zum Himmel zurück.

taḥ ćhu dun smat pān tā gah tuai ‖ smim dak law prāsāt dwak ḷüt ćut aṅga(3)düw ćut srān rap bket thaw tuai ‖ smim asoka ćau ā thān dmāṅ ǵaku ra ‖ smim asoka dhammarāǵā ćau ā swaw tuai ‖

---

[1] D. h. der Reliquien, die hier, bei uns im Lande sind.
[2] = in Verborgenheit.
[3] Nämlich der drei Buddha vor Gotamo, dieses selbst und des Arīya Metteyo; s. B VIII 7.
[4] *Suṅńagara* = P. *suṅńāgārā*.
[5] B II S. 133.
[6] = P. *thero* Obermönch.
[7] Die Bedeutung von *pān* ist nicht festzustellen.
[8] Was hier *rap*, sonst = ‚festhalten', soll, weiß ich nicht, infolge dessen mir auch das Folgende, *bket* (rot), *thaw* (Gold), unverstanden bleibt.

4 ပ္ဍဲ လက် ထက် သ္ဦ တတ်ဒဗိင် ဧက် ဖ္ဍေ နူ ရသိ ပြေ ဒွေင် သိုဲ (4) ဗိုဲ ပွာန် ‖ သ္ဦက် ဖ္ဍိန် နာ ဓာတ် သော် ချပ် တဲ့ ‖ ပ္ဍဲ မဖျေဟ် ကျိုဲ ခါ ဓာတ် ‖ လဗိုတ် ဌော် ကျိုဲ ဒ္ဒ် ပဟွံ မာန် တဲ့ ‖ ဗ္ဍိင် ထဝ် မ္ဍဲ ထဝ်[1] မြ သ္ဍ ဗိုတ် ‖ ကလံ ပူဇ် ဓာတ် ဗွဲ ဒိုဟ် အဂ္ဍဲ ခါ ပ္ဍောပ် ဩက် (5) ပူဇ် လဝ် တဲ့ ‖ ကလေင် တိုန် အာ ဒူင် ဧကု ရ | ၂ ‖

5 ပ္ဍဲ လက် ထက် မင်စေသူ မဧက် ဖ္ဍေ ကျွင် ‖ ကေတ် နာ ဓာတ် ကိုဲ ချပ် တဲ့ ပဟွံ မာန် တဲ့ ‖ တ္ဦ မြ သာံ ဖြာဏီ မ္ဍဲ ကျောန် ပတုပ် ဒလောင် မ္ဍဲ (6) တဲ့ ‖ ဗွဲ ဒိုဟ် ပလိုတ် တိုပ် လဝ် ပပူဇ် ကလံ ဓာတ် ကျော် ကြ တဲ့ ‖ တိုန် အာ ဒူင် ဧကု ရ ‖ ‖

6 ပ္ဍဲ လက် ထက် သ္ဦ နှောဝ်ရထာမင်ဧဝ် ‖ သ္ဦ နောဝ်ရထာ ဗမာ တံ မဟိုဲ ‖ သ္ဦ ဂ္ဍ ဧက် ဖ္ဍေ ကျွင် နူ ဗကာံ တဲ့ ‖ ခါ ဖ္ဍိန် (7) ကိုဲ မချပ် ‖ ယာံ ကျိုဲ ဒ္ဒိ တိ ဗက် မ္ဍိတ် ၂၀ မခါ ဂ္ဍံ ဓာတ် ဂး ကိုဲ ရ ‖ လဗိုတ် ကျာ မဌော် ကိုဲ ဒြဟတ် ကျိုဲ ဒ္ဒ် တဲ့ ‖ အလိုဲ ဗိုဲ ပွာန် သ္ဦ နောဝ်ရထာ ဂ္ဍ ဖေက် အာ ရ ‖ သ္ဦ နှဝ်ရထာ တုန် ‖ ဗ္ဍိင် ထဝ် ဗ္ဍိင် ဩန် ခ(XXIV 1)နှံ တဲ့ ကလ် ဂ္ဍံ ဓာတ် ကျော် ရ ‖ မ္ဍိက် ရတ် ဝိပူလ ပဝ် တိုပ် ပူဇ် လဝ် ဒိုဟ် သောန် တဲ့ ‖ ကလေင် တိုန် အာ ထာန် ဒမိင် ဧကု ဒူင် ဧကု ရ ‖ ‖

4 *pḍai lak thak smim tatdabãṅ ǵak ćeh nū rasi-pre-dweṅ süm* (4) *büw-pnān* ‖ *smik ptün nā dhāt sok khyap tuai* ‖ *pḍai maphyeh kwüw khāi dhāt gah* ‖ *labüt ǵnok ktüw dah pahwã mān tuai* ‖ *tḍüṅ thaw mwai thaw*[1] *mra sla büt* ‖ *kalã pūǵau dhāt bwai düh agnai khāi plop srãk* (5) *pūǵau law tuai* ‖ *kaleṅ tün ā ḍuṅ ǵaku ra* ‖ 2 ‖

5 *pḍai lak thak maṅćesū maǵak ćeh kluṅ* ‖ *ket nā dhāt küm khyap tuai pahwã mān tuai* ‖ *tmã mra sã̃ phrāṇī mwai klon patup dalāṅ mwai* (6) *tuai* ‖ *bwai düh palüt tüp law papūǵau kalã dhāt kyāk trai tuai* ‖ *tün ā ḍuṅ ǵaku ra* ‖ ‖

6 *pḍai lak thak smim n̲owrathāmaṅǵaw* ‖ *smim nowrathā bamā tã̲ mahüm* ‖ *smim gah ǵak ćeh kluṅ nū bakã̃ tuai* ‖ *khāi*

---

[1] S. Anm. 1 zur Übersetzung.

In der Zeit zog der König Tatdabāñ von Rasi-pre-dweṅ 4
mit einem Heere herunter. Er wollte wegnehmen die Haar-Reliquie mit List. Als er anordnete, mit dem Spaten zu graben nach der Reliquie, entstand ein großer Steinregen, ohne daß man verstand (woher). Nachdem er einen Sonnenschirm von Gold,[1] ein Messer, dessen Blatt von Smaragd war, zum Versöhnungsopfer der Reliquie genau nordöstlich von der Stelle, wo er graben ließ, hatte einsetzen lassen, ging er wieder hinauf in seine Stadt.

In der Zeit kam der König Maṅćesū heruntergezogen, 5
nahm hinweg eine Reliquie mit List, ohne daß man es gemerkt hätte. Nachdem er einen gefleckten Rubinstein gleich einem Altar gemacht und ihn genau nach Westen zum Opfer der Versöhnung für die Reliquie des erhabenen Buddha eingesenkt hatte, ging er hinauf zu seiner Stadt.

In der Zeit des Königs Nowrathāmaṅgaw, König Nowrathā[2] 6
sagen die Birmanen, kam der König heruntergezogen von Bakām. Er grub auf mit List. ‚Wenn der Spaten die Erde berührt, folgen 20 Menschen, einen Reliquienschrein zu graben', sagte er. Ein Steinregen, ein großer und starker Sturm entstand. Durch das Heer des Königs Nowrathā ging der Schrecken. Der König Nowrathā nun, nachdem er einen Sonnenschirm von Gold, einen Sonnenschirm von Silber zur Versöhnung des Reliquienschreines Buddhas errichtet, Rubine, große[3] (und) schöne, eingesenkt zum Opfer nach Nordost hin, ging er wieder hinauf an den Ort seines Aufenthaltes, in seine Stadt.

ptün (7) *küm makhyap* ‖ *yā̃ kwüw dwā ti bak mnih 20 makhāi glā̃ dhāt gaḥ küm ra* ‖ *labüt kyā maýnok küw drahat ktüw dah tuai* ‖ *alū̃ büw pnān smim nowrathā gah phek ā ra* ‖ *smim n̲awrathā tun* ‖ *tḍüṅ thaw tḍüṅ sran kha*(XXIV 1)*n̲ā tuai kalā̃ glā̃ dhāt kyāk ra* ‖ *mnik rat wipūla paw tüp pūǵau law düh esān tuai* ‖ *kaleṅ tün ā thān damāṅ ǵaku duṅ ǵaku ra* ‖ ‖

---

[1] Das zweite *thaw*, vor *mra*, ist sicher eine ungehörige Wiederholung.
[2] *Anoarahta* Ph-b, S. 33.
[3] = P. *vipulo*.

C I, 1

လွှာ်

သဉ်ကေရာတ် မပ္ကင် ရင် ဒုင် ဟိင်သာဝတီ တုန် ‖

ကျှာ် တြဲ ပပရိန်(2)ဗှာန် လုက် လှီ ကို ၁၆ သွာံ တဲ | ပဲ့ သက္ကရာတ်
ဒုင် တတိယ ပရိစ္ဆေဒ ၅် ‖ ၅၁၄ ဂိတု မာ် ၁ စွေက် တွဲ ၂ သဉ်ဒိန် ပ္ဆန်
2 ကို ဒုင် ဟိသာဝတီ အဒိပထမ ‖ ဇိုန် ကိုဝ် သမလ ‖ ဝိမလ ညား ၂ ကော
ကို ဒေ မဝွံ ပ္ကင် ရင် ရ ‖ သ(3)မလ ဟမွဲ တဲ ‖ ဝိမလ ပ္ကင် ရင် ရ
ဝိမလ ဟမွဲ တဲ ‖ သဉ်ဒိ အဒ္ဒး မဒ် ကောန် ဝိမလ ၅် ပ္ကင် ရင် ရ ‖ သဉ်ဒိ အသး
ဟွဲ တဲ ‖ ကောန် သဉ်ဒိ အသး ၅် အရိနှုပ္ပကုမ္ပာ မပ္ကင် ရင် ရ ‖ အရိနှုပ္ပရာဇာ
3 ဟမွဲ တဲ ‖ (4) ကောန် ဒေ့ အဟိင်သရာဇာ ၅် မပ္ကင် ရင် ရ ‖ နဲ လွှေင်
သာ် ဝွံ ဒို မစိုပ် သဉ်ဒိ တိတ်သရာဇာ ၅် ပသဉ်ဒိ င် ၁၇ ဒတောဝ် ပ္ကင် ရင် ကျိန်
4 ဒုင် ဟိသာဝတီ ရ ‖ သဉ်ဒိ တံ တေံ တီ ဂုန် သာသွာ အိုတ် (5) ရ ‖ ယိုက်
ဒိုက် သာသွာ အိုတ် ရ ‖ ရှေ် သှေ် အဲ ပရဲ ရတ် ပိ ဒက် ကျှာ် ဩိုင် ဘာ
ခနှံ ရုပ် ကျှာ် ‖ သုင် လှိုက် ရတ် ပိ ပြကာ ပ္ကဲ့ ဒါန် မင် သီ ပင် မိင် ဝဝ်

C I, 1

lpāk

smim ekarāt mapkaṅ raṅ ḍuṅ hãṅsāwatī tun ‖

kyāk trai paparini(2)bbān lukau lṅim klã 16 snã̄ tuai ‖
pḍai sakkarāt ḍuṅ tatiya pariććheda gah ‖ *514 gitu māk 1*
ćwek tṅai 2 smim in ptan küw ḍuṅ hãsāwatī adipathama ‖
2 *gün küw samala* ‖ *wimala* ‖ *ńaḥ 2 ko küw dẽ magwã pkaṅ raṅ*
ra ‖ *sa(3)mala hamwai tuai* ‖ *wimala pkaṅ raṅ ra* ‖ *wimala*
hamwai tuai ‖ *smim a'asaḥ madah kon wimala gah pkaṅ raṅ*
ra ‖ *smim asaḥ hmai tuai* ‖ *kon smim asaḥ gah arindumma-*
kummā mapkaṅ raṅ ra ‖ *arindummarāǵā hmwai tuai* ‖ (4) *kon*
3 *ḍẽ ahiṅsarāǵā gah mapkaṅ raṅ ra* ‖ *na lmeṅ sāk wwã düw*
maćüp smim titsarāǵā gah pasmim ṅ 17 datow pkaṅ raṅ kmin
4 *ḍuṅ hãsāwatī ra* ‖ *smim tã tẽ tim gun sāsnā üt* (5) *ra* ‖ *yük*
dük sāsnā üt ra ‖ *reh seh ai parai rat pi dak kyāk srüṅ bhā*
khan̲ã rup kyāk ‖ *sǵuṅ sḍük rat pi prakā ptuai dān maṅ sī*
paṅ-miṅ dhaw

C. Zweiter Teil. I, 1

Von den Monarchen,[1] welche die Stadt Hãsāwatī regierten.

Als der erhabene Buddha das Parinibbān während tausend hundert 16 Jahre[2] inne hatte, im Jahre der Stadt, nach der dritten Festsetzung, 514,[3] im Monat Māk, am 1. der abnehmenden Monatshälfte, am 2. Tage, errichtete König In die Stadt Hãsāwatī[4] (zum ersten Anfang). Er gab sie dem Samala (und) Wimala.[5] Sie beide, der ältere und der jüngere Bruder, ge- 2
langten zur Regierung. Als Samala nicht mehr war, regierte Wimala. Als Wimala nicht mehr war, regierte A'asah,[6] welcher der Sohn Wimalas war. Als der König Asah nicht mehr war, regierte der Sohn König Asahs, Arindummakummā.[7] Als Arindummarāgā nicht mehr war, regierte sein Sohn Ahiñsarāgā.[8] Der Reihe nach waren auf diese Weise Könige bis zur Ankunft 3
des Königs Titsarāgā,[9] d. i. 17 Generationen hatten die Regierung über die Stadt Hãsāwatī inne. Jene Könige waren alle von pietät- 4
voller Gesinnung gegen die Religion,[10] sie alle hatten Ehrfurcht vor der Religion, ehrten, verehrten die drei Edelsteine,[11] hielten[12] sich an Buddha, bauten Klöster, errichteten Standbilder Buddhas. Sie hatten Wohlgefallen an den drei Edelsteinen, vollbrachten Opfer, beobachteten die Gebote,[13] hörten auf das

---

[1] *Ekarāt* = P. *ekarāgā*.

[2] Ph-a S. 32 ‚the year of the lord's Nirvana, being equivalent to A. D. 573'.

[3] S. die Einführung Nr. 4, S. 18.

[4] Über den Namen *Hãsāwatī* s. Ph-a S. 29.

[5] S. Ph-a S. 36.

[6] Ph-a S. 57 Kathá Kum-má.

[7] A. a. O. Mahimu Arinda Rádzá.

[8] A. a. O. Mahintha Rádzá.

[9] A. a. O. Thamin (= ဓမ္မ) Tik-tha, Titha or Tissa Rádzá.

[10] *Sāsnā* = P. *sāsanā*.

[11] = P. *tiratanā*: Buddha, das Gesetz, die Gemeinde.

[12] Zu *dak* vgl. *dak mik* ‚Freund werden mit jemand'.

[13] *Sī* = P. *sīlā*.

5 ပွဝ် ဘာဝနာ ‖ ဒဂေတ် ဗ(6)က် ဂလာန် သာသွာ သိုဖအိုတ် ရ ‖ ပဲ့ သ္ဌီ
တိဿရာဇာ မန္ဒ် ကွတ် ၁၇ ဒတောဝ် သ္ဌီ ဂ္ဂ် နှ် အာ သ္ဌီ ဒိတ္ဌိ တဲ့ ‖ နှ် ဗော်
ဒေဝဒတ် ‖ ကျာ် ဟွံ လ္လောဝ် ဓဝ် ဟွံ ပင် မိင် ဂမ္ဒီ ဗမွး ဟွံ ရှေ် သ္ဌေ် ရ
ဂ ‖ ရုပ် ကျာ် (7) တံ ဂ္ဂ် ကိုဝ် ထ္ဓင် ဗှ ဗိုတ် ထော် ပဲ့ ထ္ဓိုင် ပဲ့ သရီ
ဖအိုတ် ရ ‖

II, 1 ကြ ဝွံ ကောန် ဖြ သေထီ မွဲ ‖ ပတ္ဂ ဓဝ် သဒ္ဓာစာဂ မလောန် ‖ ဘ-
ဒြဒေဝီ ဂး ယ္ဌု သ္ဌတ် ဖြ ဂ္ဂ် ‖ နူ အယုက် မန္ဒ် စ္ဌ် သွာံ တိတ် ကလင် ပင်
မိင် ဓဝ် လ္ဌိုန် (XXV 1) ဂကော် မိ မ ဧကု တဲ့ ‖ သုင် လ္ဍိုက် ရတ် ပိ
ပြကာ ဗွဲ မလောန် ‖ ဒဂိုန် ကေတ် သရဏာဂမနဲ ပိ ‖ လ္ဌိုန် ရိုဟ် တ္ဍဲ ရ ‖
2 ဒး ကာလ သ္ဌတ် မန္ဒ် ပထမ အွဲ ‖ ဂ္ဂ် ‖ ကာလ ဂ္ဂ် ရ သ္ဌီ ကိုံ ညး ထော်
ကေ္ဂ် ရုပ် ကျာ် တံ ဂ္ဂ် ရ ‖ ပဲ့ ကာလ ဂ္ဂ် (2) သ္ဌတ် ဖြ ရှေ် ဟိုံ ဝှာ် တဲ့
သပောတ် သပောတ် ဒး ရုပ် ကျာ် ရ ‖ သ္ဌတ် ဖြ ပင် ပ္ဍိုန် ရုပ် ကျာ် သိုံ
3 ထဝ် မဂိုံ ဒ္ဓိင် ရ ‖ မူ ပ ညး မထော် လဝ် ရုပ် ကျာ် တံ ဝွံ ရော ‖ သ္ဌတ်
4 ဖြ သ္ဌာန် ရ ‖ ဝိုက် ဖြ ဧမွော် တံ ဂ္ဂ် ဟိုံ တိုန် ရ ‖ ယွံ မိ ‖ သ္ဌီ ဝွံ ဒ္ဂေ(3)တ်
ဗက် ဂလာန် အစာ တီ တံ ဂ္ဂ် တဲ့ ‖ သ္ဌီ ကိုံ ညး ထော် ကေ္ဂ် ရုပ် ကျာ် တံ
ဝွံ ရောင် ‖ ဒွဲ ညး လ္လောဝ် ရှေ် သ္ဌေ် ရ ဂ ကျာ် စေထီ တံ ဂ္ဂ် သ္ဌီ ကိုံ

pmaw bhāwanā ‖ daget ba(6)k galān sāsnā süm pha'üt ra ‖
5 *pḍai smim tissarāǵā madah knat 17 datow smim gah dah ā*
smim ditthi tuai ‖ dah bok dewadat ‖ kyāk hwã lṅow dhaw
hwã paṅ-miṅ gammim bamnaḥ hwã reh-seh rau-gau ‖ rup
kyāk (7) tã gah küw thβaṅ bda büt thõ pḍai thβüṅ pḍai
sarüm pha'üt ra ‖

II, 1 *krau wwã kon brau sethī mwai ‖ patla dhaw saddhāćāga*
malon ‖ bhadradewī gaḥ ymu smat brau gah ‖ nū ayuk madah
ćah snã̃ tit kalaṅ paṅ-miṅ dhaw lmün (XXV 1) gakõ mi ma
ǵaku tuai ‖ sǵuṅ sḍük rat pi prakā bwai malon ‖ dagün ket
2 *saraṇagamana pi ‖ lmün rüh tṅai ra ‖ daḥ kāla smat madah*
pathama awai ‖ gah ‖ kāla gah ra smim küw ńaḥ thõ klẽ rup
kyāk tã gah ra ‖ pḍai kāla gah (2) smat brau ćeh hũ ḍāk
tuai sapot sapot daḥ rup kyāk ra ‖ smat brau paṅ ptün rup

Gesetz, übten eifrig die Betrachtung. Sie beobachteten, befolgten die Worte der Religion alle insgesamt. Als der König Tissarāǵā am Ende der 17 Generationen kam, dieser König war ein ketzerischer[1] König. Er folgte den Dewadat. Buddha huldigte er nicht, auf das Gesetz hörte er nicht, die Mönche-Brahmanen ehrte, verehrte er nicht. Die Standbilder Buddhas ließ er wegwerfen, wegschaffen in den Graben, in den Morast insgesamt.

Danach war die Tochter eines Kaufmanns, rechtgläubig II, 1
sehr.[2] Bhadradewī hieß jenes Mädchen. Vom Alter von zehn Jahren an ging sie aus zu horchen, hören auf das Gesetz beständig, zusammen mit ihren Eltern. Sie hatte Wohlgefallen an den drei Edelsteinen gar sehr. Sie sagte genau die drei Zufluchtsnahmen her beständig jeden Tag. Gerade zu der Zeit, 2
als das Mädchen sich im ersten Awai[3] befand, damals, zu jener Zeit ließ der König die Standbilder Buddhas wegwerfen. In jener Zeit stieg das Mädchen hinab, um zu baden; sie stieß zufällig mit der Hand an ein Standbild Buddhas. Das Mädchen richtete das Standbild Buddhas auf, welches von Gold glänzend war. ‚Wer hat das veranlaßt, daß diese Bilder Buddhas weg- 3
geworfen wurden?' fragte das Mädchen. Die älteren Sklavinnen 4
sagten darauf: ‚O Mutter, dieser König beobachtet, befolgt das Wort ungläubiger[4] Lehrer.[5] Der König ließ wegwerfen diese Standbilder Buddhas fürwahr. Wo immer man begrüßt, ehrt, verehrt Buddha in den Pagoden, da läßt der König sie töten,

kyāk süm thaw magüw dmāṅ ra ‖ mū pa ńaḥ mathō law rup 3
kyāk tā wwā ro ‖ smat brau smān ra ‖ ḍik brau ǵamnok tā 4
gah hüm tün ra ‖ ywā mi ‖ smim wwā dge(3)t bak galān aćā
tī tā gah tuai ‖ smim küw ńaḥ thō klē rup kyāk tā wwā roṅ ‖
dnāi ńaḥ lńow reh-seh rau-gau kyāk ćetī tā gah smim küw

---

[1] *Ditthi* = P. *diṭṭhi*.

[2] S. die Erzählung von ‚Badra Devi' bei Ph-a, S. 37 ff.

[3] = P. *avayavo* Teil, ein Lebensteil; der erste Lebensteil geht bis zum 16. oder 18. Jahr, der zweite bis ungefähr zum 45. Jahr, der dritte von da an bis zum Ende, s. B I, S. 47 Anm. *.

[4] *Tī* = Sanskrit *tīrthya* (P. *titthiyo*).

[5] *Aćā* = P. *āćariyo*.

5 ဂစိုတ် ထောံ ကျေ ရ ‖ သာ် ဝွံ ဝိုက် ဖြ တံ ဂ် ဂး ‖ သွတ် ဖြ (4) မိင်
တဲ သွး ရ ‖ ဒ် ရ သာ် ဂ် အဲ သွး လမျိုး ပွဲ ရတ် ပိ ရ ဂး တဲ အဲ ဒုင်
ဂစိုတ် ရ သွတ် ဖြ ဂး ‖ မွး တံ ကြာတ် ကြ တဲ ‖ ပင် ပ္တိုန် လဝ် ပွဲ ဥပ်
ညိ ဂး တဲ ‖ ဧကု သွတ် ဖြ သိုး ဝိုက် တံ ဂ် ကြ ကြာတ် ပင် ပ္တိုန် (5) ဒ်ုင်
6 လဝ် ပွဲ ဥပ် ဇ္ဇိုတ် ရ ‖ ဒွဲ သွတ် ဖြ သွောတ် ဒး ရုပ် ကျာ် ဂ် ဝိပတ် အာ
တု ‖ ဒွဲ သွောတ် ဒါ[1] ညး မဂး လွတ် ဝွံ ရောင် ‖ ဒွဲ မပင် ပ္တိုန် ကြ ရုပ်
7 ကျာ် ဂ် ဝိပတ် အာ တဲ ‖ ပါင်[2] ကြ (6) ညး မွး လွတ် ရောင် ‖ ပွဲ သွတ်
ဖြ မပ္တိုန် ရုပ် ကျာ် ဂ် သီ မိင် အာ တဲ ‖ သီ စကာ ဗွဲ သီ ကိုး ဓ္ပ် ကော်
သွတ် ဖြ ရ ‖ လစိန် မတ် အနက္ဃ ရတ် မွဲ သွတ် ဖြ ကိုး ဗွဲ သီ တံ ဂ်
တဲ ‖ ကိုး လဧ ဒ်ုင် ညိ ကွာ ဂး တဲ ‖ (7) သွတ် ဖြ ကွန် ၂ ကြာတ် ရုပ်
ကျာ် ဆ နွံ ဒွဲ ဂ် တဲ ကိုဝ် ဂိုင် ပ္တိုန် ဒ်ုီ အိုတ် ရ ‖ မာတ် လံ အာ ညိ
8 စကာ ထပ် ဗွဲ သီ ပွန် ရ ‖ ပွဲ ကာလ ဂ် သွတ် ဖြ ဒး တိုန် ကွင် ရ ‖
ဒဒ် သွတ် ဖြ မစိုပ် ဂ် ညး ပ္တီ သီ ရ ‖ သီ (XXVI 1) သီ[3] မိင် ဗက် သိုး
ဒေါသ သာ် ဝွံ ဟိုး ကိုး ညး ကေတ် နာ ကိုး စိင် လ္ပိန် ဂစိုတ် ကျေ ပေံ သီ

5 *gaćüt thõ klẽ ra ‖ sāk wwã ḍik brau tã gah gaḥ ‖ smat brau* (4)
miṅ tuai sgaḥ ra ‖ dah ra sāk gah ai slaḥ lamyüm pḍai rat
pi ra gaḥ tuai ai duṅ gaćüt ra smat brau gaḥ ‖ mnaḥ tã krāt
krau tuai ‖ paṅ ptün law pḍai ǵrap ńi gaḥ tuai ‖ ǵaku smat
brau süm ḍik tã gah krau-krāt paṅ-ptün (5) *dmãṅ law pḍai*
ǵrap ph'üt ra ‖ dnāi smat brau spot daḥ rup kyāk gah wipat
6 *ā tuai ‖ dnāi spot dā*[1] *ńaḥ magaḥ lmah wwã roṅ ‖ dnāi mapaṅ*
ptün krau rup kyāk gah wipat ā tuai ‖ pāṅ[2] *krau* (6) *ńaḥ*
7 *mgaḥ lmah roṅ ‖ pḍai smat brau maptün rup kyāk gah smim*
miṅ ā tuai ‖ smim ćakā blāi smim küw ćeh kok smat brau ra
laćin mat anakgha rat mwai smat brau küw blāi smim tã gah
tuai ‖ küw laǵa dmãṅ ńi klā gaḥ tuai ‖ (7) *smat brau kman*
krau krāt rup kyāk ćha nwã dnāi gah tuai küw güṅ ptün

---

[1] Fehlerhaft für ဒါတ် *dāt* s. Anm. 1 zu der Übersetzung.

[2] Fehlerhaft für ပင် *paṅ*, s. Anm. 2 zur Übersetzung.

[3] Die Dittographie so im Text, verursacht durch den Seitenwechsel.

wegschaffen,' auf diese Weise sprachen die Sklavinnen. Als 5
das Mädchen das Gesagte gehört hatte, auf diese Weise dann:
‚Ich lebe nach den drei Edelsteinen', sagte sie, ‚ich erdulde den
Tod', sagte das Mädchen. ‚Ihr waschet (sie) zuerst, richtet sie
dann auf in einem Tempel,' sagte sie. Das Mädchen selbst
mit den Sklavinnen wusch (sie), richtete (sie) auf in einem
Tempel insgesamt. Den Ort, wo das Mädchen auf die zer-
trümmerten Standbilder Buddhas stieß, nennt man den Ort
Spot-dāt[1] jetzt fürwahr. Der Ort, wo es die zertrümmerten 6
Standbilder Buddhas aufrichtete (und) wusch, nennt man Pāṅ-[2]
krau jetzt fürwahr. Als das Mädchen noch daran war, die 7
Standbilder Buddhas aufzurichten, hörte der König davon. Der
König schickte königliche Trabanten, um das Mädchen herbei-
zurufen. Der mit unschätzbaren Edelsteinen gezierte Ring,
das Mädchen, sprach zu den Trabanten[3] des Königs: ‚Laßt
mich (hier) bleiben zuvor (noch)', sagte sie. Das Mädchen
beeilte sich, alle Standbilder Buddhas zu waschen, soviel ihrer
nur an jenem Platze waren, (und) ließ sie aufrichten bis zum
letzten. Nachdem eine Zeit vergangen, schickte der König aufs
neue Trabanten wiederum. In jener Zeit war das Mädchen 8
schon am Kommen. Als das Mädchen angekommen war, redete
sie zum Könige. Der König hörte mit Ärger zu; auf folgende
Weise sprach er (dann): ‚Bringet sie zu den Elefanten, daß
sie sie zertreten, töten', sagte der König. Man brachte sie zu

düw üt ra ‖ māt lã ā ńi ćakā thap blāi smim plan ra ‖ pḍai 8
kāla gah smat brau daḥ tün kluṅ ra ‖ dadah smat brau maćüp
gah ńaḥ ptim smim ra ‖ smim (XXVI 1) *smim*[3] *miṅ bak süm*
dosa sāk wwã hüm küw ńaḥ ket nā küw ćiṅ lnin gaćüt klē ḍē
smim

---

[1] *Spot* ‚to stroke gently with the hand', besser: leise, leicht berühren, *dāt* ‚to strike with the flat hand', besser: voller, stärker berühren.

[2] *Pāṅ* hieße ‚Mund', hätte also gar keine Beziehung zu dem vorher genannten *paṅ ptün* ‚aufrichten'. Vielleicht ist *paṅ* ein selteneres Wort. H-St hat nur die Nebenform *poṅ*.

[3] *Blāi* ‚junge Leute'.

9 ဂး တဲ ညး ကေတ် နင် စိင် ရ ‖ သွတ် ဖြံ ဖျေတ် ဓေတ္တာ ပဲ့ သွီ ကိုဲ ပဲ့
စိင် ကိုဲ ‖ ပဲ့ ဂဓာ စိင် ကိုဲ ‖ တဲ့ ဗုဒ္ဓိ သရဏံ ဂစ္ဆာမိ ဂ္ဂ လေဝ် ‖ (2) သိုဲ
10 သရဏာဂဓနဲ ပိ ဂ္ဂ သွတ် ဖြံ ဓရောတ် ဒ္ဓိင် လွိုန် တဲ့ ‖ စိင် ဂ္ဂ ဟဂိင် လောပ်
ကရေ ကိုဲ ရမျှာင် တဲ့ ‖ ဂဓာ တာ[1] ဟ္ဂ ဓာန် ဒြေပ် ဒ အာ ရ ရေ့ ကေတ်
နင် စိင် ဂ္ဂ ဓဂ္ဂိင် ကိုဲ ဝါ ကိုဲ ‖ စိင် ဟ္ဂ ဂိင် လွိုန် တဲ့ ‖ ဒဒ္ဒ (3) ဂ္ဂ ရေ့
11 လ္လောဝ် ပ္ဗီ သွီ ပှန် ရ ‖ သွီ စိင် တဲ့ သာ် ဝွံ သွး ရ ဒ္ဒ ရ သာ် ဂ္ဂ ဂြောပ်
ဆိက် တဲ့ ကိုဲ ဗဝ် စိင် သွီ ဂး ‖ သွတ် ဖြံ ဖျေတ် ဓေတ္တာ တဲ့ တဲ့ ဓရောတ်
သရဏာဂဓနဲ ပိ ရ ‖ ရေ့ ကေ့ စိုတ် (4) စိင် စိင် ဟ္ဂ တူ တဲ့ ‖ ဒဒ္ဒ ဂ္ဂ ဒရေ့
12 လ္လောဝ် ပ္ဗီ သွီ ပှန် ရ ‖ ဒ္ဒ ရ သာ် ဂ္ဂ ကေတ် နင် ရေ့ အနှံ သွီ ဂး ညး
ကေတ် နင် စိုပ် သွီ တဲ့ ‖ သွီ သွး ရ ‖ ဟာဲ သွတ် ဖြံ အစာ ဖြ့ ပြဲ ဖြ့
ဂး ဂ္ဂ ‖ ရုပ် ကျာ် (5) အစာ ဖြ့ ကိုဲ ကလာင် စ တန် ဒ္ဓိင် လတူ အကာသ
ဝွံ အဲ ညာတ် တဲ့ ‖ ဖြ့ ဝွံ ဗှး လမျှီ ရ ‖ ယာံ ရုပ် အစာ ဖြ့ ကလာင်
13 ဟ္ဂ ဒ္ဒ ၇ ဒကုတ် ဂ ဒကုတ် အဲ ကုတ် ကေ့ ဖြ့ ၇ ဒကုတ် သွီ ဂး တဲ့ ‖ ကိုဲ
(6) ပ္ဗိတ် နာ သွတ် ဖြံ ဇိုင် ထဓိုင် ဂ္ဂ ရ သွတ် ဖြံ ဂိုင် ပ္ဗိုန် ရုပ် ကျာ်
ပဲ့ ထိုင် ဂ္ဂ တဲ့ ‖ ကြ ကြာတ် ရုပ် ကျာ် ဒစာံ ဧကု တဲ့ ဂ္ဂ ကလာင် တိုန်

9 *gaḥ tuai ńaḥ ket naṅ ćiṅ ra ‖ smat brau phyeh mettā pḍai smim küm pḍai ćiṅ küm ‖ pḍai gamā ćiṅ küm | tuai buddhā-saraṇā gaććhāmi gah lew ‖ (2) süm saraṇagamana pi gah smat*
10 *brau phaḍot dmãṅ lmün tuai ‖ ćiṅ gah hagãṅ lop karoi küw ramyāṅ tuai ‖ gamāk tã̃[1] hwã mān drep dau ā ra ‖ ḍẽ ket naṅ ćiṅ gah maglüṅ küw wā küm ‖ ćiṅ hwã gãṅ lnin tuai ‖ dadah (3)*
11 *gah ḍẽ lṅow ptim smim plan ra ‖ smim miṅ tuai sāk wwã sgaḥ ra ‖ dah ra sāk gah grop ćhãk tuai küw baw ćãṅ smim gaḥ ‖ smat brau phyeh mettā tuai tuai phaḍot saraṇagamana pi ra ‖ ḍẽ klẽ ćüt (4) ćãṅ ćãṅ hwã tū tuai ‖ dadah gah ḍẽ*
12 *lṅow ptim smim plan ra ‖ dah ra sāk gah ket naṅ ḍẽ aṉã smim gaḥ ‖ ńaḥ ket naṅ ćüp smim tuai ‖ smim sgaḥ ra ‖ hāi smat brau aćā beh prai beh gaḥ gah ‖ rup kyāk (5) aćā beh küw kalāṅ ćau tan dmãṅ latū akāsa wwã ai ńāt tuai ‖ beh*

[1] Fälschlich, für ဂဓာ တံ *gamā tã*.

den Elefanten. Das Mädchen ließ Mettā[1] wirken[2] auf den König 9
und auf die Elefanten und auf die Elefantenwärter. Dann sagte
das Mädchen auch her das ‚Buddhã saraṇã gaććhāmi' mit den
drei[3] Zufluchtnahmen beständig. Der Elefant wagte es nicht, 10
einzutreten (und) brüllte mit seiner Stimme. Die Wärter konnten
ihn nicht antreiben, hinzulaufen. Sie brachten Elefanten zu ver-
schiedenen Malen noch, die Elefanten wagten es nicht, zu treten.
In dieser Lage der Dinge redete sie wieder ehrfurchtsvoll den
König an. Als der König das auf diese Weise Gesagte gehört 11
hatte, auf folgende Weise: ‚Bedecket sie mit Stroh für den
Scheiterhaufen', sagte der König (da). Das Mädchen ließ die
Mettā wirken, dann sagte sie die drei Zufluchtnahmen her. Sie
bemühten sich, sie zu verbrennen, aber sie verbrannte nicht.
In dieser Lage der Dinge redete sie wieder ehrfurchtsvoll den 12
König an. Auf folgende Weise: ‚Bringet sie hierher', sagte der
König. Sie brachten sie zum König. Der König sagte: ‚Ah
Mädchen! Dein Lehrer, dein ausgezeichneter',[4] sagte er. ‚Wenn
das Standbild Buddhas, deines Lehrers, ich fliegen sehe zurück
zum Himmel hinauf, so magst du leben. Wenn von den Stand-
bildern deines Lehrers 7 Stück, 8 Stück nicht fliegen, so lasse
ich dich in 7 Stücke schneiden', sagte der König. Er ließ das 13
Mädchen hinausbringen zu dem Fuße des Grabens. Nachdem
das Mädchen die Standbilder Buddhas in dem Graben auf-
gerichtet hatte, nachdem es acht Standbilder Buddhas ge-
waschen hatte, da flogen sie in die Höhe, zum Himmel empor.

gwã blaḥ lamyüm ra ‖ yã rup aćā beh kalāṅ hwã dah 7 dakut
8 dakut ai kut klẽ beh 7 dakut smim gaḥ tuai ‖ küw (6) *ptit* 13
nā smat brau ǵüṅ thaßüṅ gah ra ‖ smat brau güṅ ptün rup
kyāk pḍai thßüṅ gah tuai ‖ krau krāt rup kyāk daćã ǵaku
tuai gah kalāṅ tün

---

[1] *Phyeh* ist hier, wie mich Herr Dr. Neumann aufmerksam macht, auf gleiche Weise gebraucht wie P. *pharati*.

[2] = P. *mettā* ‚Liebe, Freundlichkeit, Sanftmut' u. ä.

[3] Genauer müßte es hier wohl heißen: mit den zwei anderen Zufluchtnahmen.

[4] Hier scheint ein Anakoluth vorzuliegen.

အာ လတူ အကာသ ရ ‖ ဒွဲ ၅် ကြ ဝွံ ညး ဒက် စေတီ မွဲ ‖ ပွန် ဒွိင် လဝ်
14 ဒး ရး က(7)ကွှိ[1] ပူဇ တဲ ‖ သဝ် ဝွံ သွတ် ဖြ ပအဒိထာန် ရ ‖ ယွှိ ရုပ်
တီလ မှုံ ပိုန် အဲ ဝိုက် ပွေဟတ် ဂလာန် ကျဝ် သလး လမျှီ ပွဲ ရတ် ပိ တဲ ‖
အဲ ဝိုက် ဂိုင် ပွိုန် ရုပ် ကျဝ် ရ ‖ ကျဝ် ပြ လောန် ရ ‖ ဝဝ် ပြ လောန်
ရ ‖ သင် ပြ လော့် (XXVII 1) ရ ‖ ယဝ် ရ ကျဝ် ဓဝ် သင် ပြ လောန်
ကေန္တရ ယဝ် သ္ဒဟ် ၅် ‖ ရုပ် ကျဝ် ဒစဝ် ဧကု ကိုဲ ကလာင် စ တန် ဒွိင်
15 လတူ အကာသ ပွဲ မုက် ရင် သ္ဒီ တေ ညြ အ ‖ သဝ် ဝွံ သွတ် ဖြ ပအဒိ-
ထာင်[2] ရ ‖ ပွဲ ချိန် ခန္ဒ ၅် ရုပ် ကျဝ် ဒစဝ် ဧကု (2) ၅် ကလာင် တိုန်
အာ လတူ အကာသ ရ ‖ ဒွဲ ၅် ကြ ဝွံ ညး ဒက် လဝ် စေတီ မွဲ နွံ တ
ဒိုလွတ် ရ ‖ ကျဝ် သီလ ပဝ် တိုန် ညး ဓကော် ‖ တ ဗွိုက် ထာန် ဘာ
16 ပလိင်-ဧန် ၅် ရ ‖ တဲ ရုပ် ကျဝ် ဒဂ[3] ဧကု ၅် ကှာင် စ အာ တဲ | (3) ပွဲ
လတူ အကာသ ပွဲ ဓဝ် မုက် ကိုဲ မုက် ရင် သ္ဒီ ၅် တန် ဒွိင် ရ ‖ သွတ် ဖြ
ကလေင် စ စ ထ္စး ကိုဲ သ္ဒီ ရ | သိုဲ ဧန် တံ ဂမ္ဒိုင် ညာတ် တဲ ပတ အသဝ်
17 အိုတ် ရ ‖ ကာလ ၅် သွတ် ဖြ ဂး ရ ‖ ယွှိ (4) တှ တိ ရှော် ကျဝ် အစာ
အဲ ၅် စ အာ စိုပ် နိဗှာန် တဲ ရ ‖ ဆ ရုပ် သွး ဧကု အစာ အဲ ကိုဲ ‖ လေဝ်
ကလာင် ဒွိင် တှ ညး ဝွံ ညာတ် တဲ ရ ‖ အစာ တိ တ ပြ တှ ညး ဂး

ā latū akāsa ra ‖ dnāi gah krau wwã ńaḥ dak ćetī mwai ‖
14 *ptan dmãṅ law daḥ raḥ ka(7)klã[1] pūǵau tuai ‖ sāk wwã*
smat brau pa'adithān ra ‖ ywã rup tīla mnũ pün ai ḍik pteh
galān kyāk salaḥ lamyüm pḍai rat pi tuai | ai ḍik güṅ ptün
rup kyāk ra ‖ kyāk prai lon ra ‖ dhaw prai lon ra ‖ saṅ
prai lon (XXVII 1) *ra ‖ yã̃ ra kyāk dhaw saṅ prai lon*
ekantara yaw sdah gah ‖ rup kyāk daćã ǵaku küw kalāṅ ćau
15 *tan dmãṅ latū akāsa pḍai muk raṅ smim tẽ ńi au ‖ sāk wwã*
smat brau pa'adithāṅ[2] ra ‖ pḍai khyün khaṉa gah rup kyāk
daćã̃ ǵaku (2) *gah kalāṅ tün ā latū akāsa ra ‖ dnāi gah krau*

---

[1] Für ကကွှိ *kaklã* ist zu lesen ကလိ *kalã*.

[2] င် fälschlich für နှ်.

[3] Hier liegt ein Ansatz zum Schreiben der Zahl in Buchstaben vor = ဒစဝ် *daćã̃*, der aber durch die Ziffer für 8 = ဂ gestört wird.

An jenem Ort baute man später eine Pagode, richtete einen Ort her, der passend war zum Versöhnen und zum Opfern. Auf diese Weise betete das Mädchen: ‚O Standbild des Herrn 14
der Seligkeit! Ich, deine Dienerin, glaube an das Wort Buddhas, lebe nach den drei Edelsteinen. Ich, deine Dienerin, richte auf die Standbilder Buddhas. Buddha ist überaus herrlich, das Gesetz ist überaus herrlich, die Gemeinde ist überaus herrlich. Wenn Buddha, das Gesetz, die Gemeinde ganz sicher überaus herrlich sind, dann mögen acht Standbilder Buddhas zurückfliegen zum Himmel empor in die Halle jenes Königs!‘ Auf 15
diese Weise betete das Mädchen. In einem Augenblicke flogen acht Standbilder Buddhas auf zum Himmel empor. An jenem Orte erbaute man später eine Pagode, welche dort steht bis jetzt. Kyāk sīla paw tün[1] nennt man sie, im Osten des Klosters Palāñ-ǵan. Dann flogen die acht Standbilder Buddhas zurück 16
zum Himmel empor in der Richtung[2] auf die Halle des Königs zu. Das Mädchen kehrte wiederum zurück und zeigte sie dem König. Mit vielen Menschen sah er es, es war ein Wunder durchaus. In jener Zeit sagte das Mädchen: ‚O Herr der Erde,[3] 17
Buddha, mein Lehrer, ist zum Nibbān zurückgegangen. Nur die Standbilder an seiner, meines Lehrers Statt konnte doch der Herrscher[4] fliegen sehen. „Die ungläubigen Lehrer sind vorzüglich“, sagte der Herscher, der sie als Lehrer gebraucht.

wwã ńaḥ dak law ćetī mwai nwã tau düw lmah ra ‖ kyāk sīla paw tün ńaḥ makok ‖ tau bmāk thān bhā palāñ-ǵan gah ra ‖ tuai rup kyāk đaćā[3] *ǵaku gah klāñ ćau ā tuai ‖* (3) *pḍai latū* 16
akāsa pḍai dhaw muk küw muk raṅ smim gah tan dmāñ ra ‖ smat brau kaleṅ ćau ćau thβaḥ küw smim ra ‖ süm ǵan tā gamlüṅ ńāt tuai patau asaw üt ra ‖ kāla gah smat brau gaḥ 17
ra ‖ ywã (4) *tla ti ǵnok kyāk aćā ai gah ćau ā cüp nibbān tuai ra ‖ ćha rup snaḥ ǵaku aćā ai küm ‖ lew kalāṅ dmāñ tla ńaḥ gwā ńāt tuai ra ‖ aćā tī tã prai tla ńaḥ gaḥ*

---

[1] = ‚Buddhas Tugend fliegt auf‘.

[2] *muk* = P. *mukhā*.

[3] Gemeint ist der König.

[4] *tla ńaḥ* wörtlich: Herr von ihnen, von den Menschen; ich übersetze es im folgenden immer mit ‚Herrscher‘.

တွဲ မပ အစာ ဂှ် ‖ ကို က(5)လာင် စ် စါ ပို ဍိက် သ္ဗိ ညိ ဩ ‖ သ္မတ် ဗြဲ
18 ၚး ‖ ပ္ဍဲ ကာလ ဂှ် သ္မိ ဟိုံ ကို အစာ တီ တံ ကလာင် ရ ‖ အစာ တီ တံ
ကလာင် ဟွံ မာန် တွဲ ‖ သ္မိ ကို ဗက် ထော် က္လေ အစာ တီ ‖ တံ ဖ္ဒိုတ်
(6) ရ ‖ ရုပ် ကျာ် ဒစာ် ဂှ် ကလာင် ပဝ် တိတ် အာ ပ္လာ် ဇိုင် ငိုင် ပလိုတ်
19 တေံ ရ ‖ ဒ္နာဲ ကျာ် ပဝ် ကလာင် အာ ဂှ် ‖ ဒ္နာဲ ဂှ် ကြဴ ၐ ညး ပ္တန် လဝ်
ဓာတ် ကျာ် တွဲ ‖ ညး ဒက် လဝ် စေတီ မွဲ ‖ ကျာ် ပဝ် ညး မ္ဂး ဒိုဝ် လ္မှ်
(7) ရ ‖ ဒ္နာဲ ရုပ် ကျာ် ဒစ[1] ကလာင် သဝ် စေ်ှ ဂှ် ‖ ထာန် ကျာ် သဝ်
20 ညး မ္ဂး ဒိုဝ် လ္မှ် ဝွံ ရ ‖ သ္မိ ညာတ် အသဝ် သာ် ဝွံ တွဲ ‖ သ္မတ် ဗြဲ ဂှ်
သ္မိ ကို ဗလိုပ် ဖုံ တွဲ ‖ တိုန် ပ္တိုန် လဝ် ၚ ကျာ် ဍေ်ာ အဂ္ဂမဟာသီ ရ ‖
ၚ (XXVIII 1) ကျာ်[2] တဒြဲဒေဝီ ၚး ယ္ဂ ပြာကတ် တ ဒိုဝ် လ္ဂဟ် ရ ‖ ‖
21 အိုတ် တ္ၚ ပညာ တံ ဂမ္ဘီ ပမ္ငး[3] အိုတ် သို မွး ထိုင် သး တ သ္မတ် ဗြဲ
တ္ၚ ဓဝ် သဒ္ဓာ ဒိုဝ် ကို တ္ဂိ လ္ဂဟ် ရ ‖ ‖
III, 1 ပတ္ဂိ နူ ဂှ် တွဲ သ္မိ တီ ကလေင် တီ ဂုန် သာဿာ ပ္ဍန် တွဲ ‖ (2) ဒ္နာဲ
ကျာ် မကဝ် ဒကုတ် လိ လာ် ထိ ဂှ် ‖ သ္မိ ကို ဍ္ၚဲ ဂိုင် ပ္တိုန် ၐဝ် လဝ် ပ္ဍဲ
ကျာ် ကို ဗွဝ် ဂှ် တွဲ ‖ သ္မိ ဝွံ ဓာတ် သော် မွဲ တ္ဂုင် တွဲ သ္မိ ပ္တန် လဝ် ဓာတ်

tuai mapa aćā gah ‖ küw ka(5)lāṅ ćau ćā püai ḍik sbüw ńi
18 *au ‖ smat brau gaḥ ‖ pḍai kāla gah smim hüm küw aćā tī tã kalāṅ ra ‖ aćā tī tã kalāṅ hwã mān tuai ‖ smim küw bak thō klẽ aćā tī ‖ tã ph'üt* (6) *ra ‖ rup kyāk daćã gah kalāṅ paw*
19 *tit ā plāk ǵüṅ gniṅ palüt tẽ ra ‖ dnāi kyāk paw kalāṅ ā gah ‖ dnāi gah krau ṉã ńaḥ ptan law dhāt kyāk tuai ‖ ńaḥ dak law ćetī mwai ‖ kyāk paw ńaḥ mgaḥ düw lmah* (7) *ra ‖ dnāi rup kyak daćã*[1] *kalāṅ saw ćeh gah ‖ thān kyāk saw ńaḥ mgaḥ düw*
20 *lmah wwã ra ‖ smim ńāt asaw sāk wwã tuai ‖ smat brau gah smim küw balüp phũ tuai ‖ tün ptün law gna kyāk ǵnok*

---

[1] S. S. 108, Anm. 3.

[2] Kürzung für ၚ ကျာ် *gna kyāk*, welches das vorhergehende ၚ *gna* dann überflüssig macht.

[3] Fehlerhaft für ဗမ္ငး *bamnaḥ*.

Daß (auch) sie zu fliegen, zurückzukehren versuchten, das möchten wir, deine Sklavinnen, doch schauen', sagte das Mädchen. In jener Zeit befahl der König den ungläubigen 18
Lehrern, zu fliegen. Die ungläubigen Lehrer konnten nicht fliegen. Der König ließ hinwegtreiben die ungläubigen Lehrer, alle insgesamt. Die acht Standbilder Buddhas flogen hinaus nach jenem Plāk ǵüṅ gniṅ palüt.[1] An dem Ort, wo Buddha 19
aufflog, an jenem Ort legte man später eine Reliquie Buddhas nieder, man baute eine Pagode. ‚Buddha fliegt', nennt man sie bis jetzt. An dem Ort, wo die acht Standbilder Buddhas herniederflogen, die Stelle nennt man ‚Buddha nieder' bis heute. Als der König das Wunder auf diese Weise gesehen hatte, ließ 20
der König das Mädchen baden (und) erhob sie zur Großkönigin, zur Königsgemahlin. Die Königin, Bhadradewī genannt, ist berühmt bis jetzt.

Alle Weisen, die Mönche, Brahmanen insgesamt müssen 21
preisen das rechtgläubige Mädchen auf immerdar.

Beständig von da an war der König dankbar, pietätvoll III, 1
gegen die Religion wiederum. An dem Ort, wo die Buddhas in Stücke gebrochen, zerstört, zertrümmert, weggeworfen[2] waren, ließ der König nachsuchen, nehmen, Haufen errichten in Kyāk-klã-bwaw.[3] Als der König eine Haar-Reliquie erlangt hatte, legte er eine Reliquie an jener Stelle nieder zugleich

aggamahesī ra ‖ gna (XXVIII 1) *knyāk*[2] *bhadradewī gaḷ ymu prākat tau düw lmah ra ‖ ‖*

üt tla pañā tã gammim pamnaḷ[3] *üt süm mdaḷ thüṅ saḷ* 21
tau smat brau tla dhaw saddhā düw küw twüw lmah ra ‖ ‖

patwüw nū gah tuai smim tim kaleṅ tim gun sāsnā plan III, 1
tuai ‖ (2) *dnāi kyāk makaw dakut lüm lāk thã gah ‖ smim küw glāi güṅ ptün baw law pḍai kyāk klã bwaw gah tuai ‖ smim gwã dhāt sok mwai tnuṅ tuai smim ptan law dhāt*

---

[1] Ich weiß nicht, ob diese vier Worte zusammen einen Eigennamen ausmachen; es scheint wohl so, da das am Schluß folgende *tẽ* eine gewisse Zusammenfassung bewirkt. *Plāk* abbrechen, *ǵüṅ* Fuß, *gniṅ* Lenden, *palüt* auslöschen oder Westen.

[2] *Thã* kommt bei H-St nicht vor; es ist die ältere Form zu *thõ*.

[3] = ‚Buddha hundert Haufen'.

2 ဒွဲ ၅် သီ ဗွဝ် ရုပ် ၅် ဒက် ကြုပ် ဧတီ ၅် ရ ‖ ဧတိ ဗွဝ် ရတ် ညး မွး
ရ ‖ (3) ဗွဝ် ရတ် ၅် ဝိပတ် အာ တဲ ‖ ကျာ် ကို ဗွဝ် ညး မကော် ‖ ကြ
ဝွံ ကျာ် ကို ဗွဝ် ၅် ဝိပတ် အာ ပှန် ‖ ကျာ် ကို ဗန် ညး မွး လွတ်
ဝွံ ရောင် ‖

3 ကြ ဝွံ သွီ တိယရာဇာ ၅် ဟမွဲ တဲ ‖ ဒုင် မန် ဟိသာဝတီ (4) ၆်
4 သုညှဂရ ၆် အာ ဂြိုပ် ရ ‖ ဟိင်သာဝတီ ဝွံ ၆် အာ ရး ဒုင် ဗကာ် ရ
ကြ ဝွံ တှ ညး ဒုင် ဗကာ် တေ စကာ ဖျေဟ် သွီ မွဲ ‖ အာခမမှန် ဂး ယူ
5 ကို ဓှေ် ပွန် ဒုင် ဟိသာဝတီ ပှန် ရ ‖ (5) အာခမမန် ၅် ဒေ့ ဖုန် ကျော် ကိုဝ်
6 သွီ ဗကာ် တဲ ‖ ဒေ့ ပ ကေရာတ် ပဲ့ ဒုင် ဟိသာဝတီ ပှန် ရ ‖ အာခမမန် ၅်
7 ဟွံ မွဲ တဲ ‖ လက်ခယာ ၅် ပသွီ ပှန် ရ ‖ လကှယာ ၅် ဟွံ မွဲ တဲ ‖ ၂ ‖
တ(6)ယာဖျာ ပသွီ ပှန် ရ ‖ ၃ ‖ ဣဝွံ သွီ ၃ ဒတောဝ် ပသွီ ပွင် ရင် ဒုင်
ဟိသာဝတီ ပှန် ရ ‖[1] ပဲ့ ကာလ ၅် တယျာဖျာ မပသွီ ပဲ့ ဟိင်သာဝတီ ၅် | *

IV, 1 သွီ မန် မွဲ သွီ ဝါရောဝ် ဂး ယူ ‖ ပတှ စိင် ဗွာင် ပသွီ ပဲ့ ဒုင် မတ်တွ
တေ ‖ (7) ပဲ့ ကာလ ၅် နူ ကိုဝ် ဒုင် ဗကာ် တေ ပွာန် ဂုင် ဧက် ဖြေ

2 *dnāi gah süm bwaw rup gah dak krup ćetī gah ra* ‖ *ćetī bwaw rat*
ńaḥ mgaḥ ra ‖ (3) *bwaw rat gah wipat ā tuai* | *kyāk klã bwaw*
ńaḥ makok ‖ *krau wwã kyāk klã bwaw gah wipat ā plan* ‖
kyāk klã ban ńaḥ mgaḥ lmah wwã roṅ ‖
3 *krau wwã smim tissarāǵā gah hamwai tuai* ‖ *ḍuṅ man*
4 *hãsāwatī* (4) *dah suńńagara dah a grüp ra* ‖ *hãṅsāwatī wwã*
dah ā raḥ ḍuṅ bakã̃ ra ‖ *krau wwã tla ńaḥ ḍuṇ bakã̃ tẽ ćakā*
phyeh smim mwai ‖ *ākhamaman gaḥ ymu* ‖ *küw ćeh ptan ḍuṅ*
5 *hãsāwatī plan ra* ‖ (5) *ākhamaman gah ḍẽ phun klè küw smim*
6 *bakã̃ tuai* ‖ *ḍẽ pa ekarāt pḍai ḍuṅ hãsāwatī plan ra* ‖ *ākha-*
maman gah hwã mwai tuai ‖ *lakkhayā gah pasmim plan ra* ‖
7 *lakkhayā gah hwã mwai tuai* ‖ 2 ‖ *ta*(6)*yāphyā pasmim plan*
ra ‖ 3 ‖ *iwwã smim 3 datow pasmim pkaṅ raṅ ḍuṅ hãsāwatī*

[1] Die beiden Doppelstriche mit dem Stern gehören wohl an diese Stelle, nicht später, wo sie mitten in einen Satz fallen; oder sollte doch das Zeichen an die letztere Stelle gehören, um recht deutlich auf den Man-König aufmerksam zu machen, dessen Geschichte unmittelbar darauf mit der Nennung seines Namens beginnt?

mit dem Haufen der Standbilder (und) erbaute die Pagode. Pagode Bwaw-Rat[1] nennt man sie. Als Bwaw-rat verderbt 2
worden war, nannte man sie Kyāk-klā̃-baw. Danach als Kyāk-klā̃-bwaw wiederum verderbt worden war, nennt man sie Kyāk-klā̃-ban[2] jetzt fürwahr.

Danach als der König Tissarāg̃ā nicht mehr war, wurde 3
die Man-Stadt Hã̄sāwatī zur Einöde, wurde zu Waldesdickicht. Dieses Hã̄sāwatī wurde Gebiet der Stadt Bakām.[3] Danach 4
schickte der Herrscher jenes Bakām, setzte ein einen König, Ākhamaman[4] mit Namen; er ließ ihn hinuntergehen, aufzurichten die Stadt Hã̄sāwatī wiederum. Ākhamaman empörte 5
sich[5] gegen den König von Bakām. Er war Alleinherrscher wiederum in der Stadt Hã̄sāwatī. Als Ākhamaman nicht mehr 6
war, war Lakkhayā[6] König hinwiederum. Als Lakkhayā nicht 7
mehr war, war Tayāphyā[7] König wiederum. Diese Könige, 3. Generationen waren Könige, regierten die Stadt Hã̄sāwatī wiederum.

In der Zeit, als Tayāphyā König war in Hã̄sāwatī, da war IV, 1
ein Man-König, König Wārow[8] mit Namen, Herr des weißen Elefanten in jener Stadt Mattma.[9] In jener Zeit segelte von jener Stadt Bakām herunter ein Heer, um Tayāphyā zu bekriegen. In jener Zeit schickte Tayāphyā einen Brief[10] an den

plan ra ‖[1] *pḍai kāla gah tayyāphyā mapasmim pḍai hã̄ṅsāwatī gah* ‖ ※ ‖

smim man mwai smim wārow gaḥ ymu ‖ *patla ćiṅ btāṅ* IV, 1
pasmim pḍai ḍuṅ mattma tē ‖ (7) *pḍai kāla gah nū küw ḍuṅ bakā̃ tē pnān gluṅ ǵak ćeh*

---

[1] = ‚Haufen der Edelsteine'.
[2] *ban* ist = ‚to embrace, to hug', worin ich keine Beziehung irgendwelcher Art zu den hier erzählten Ereignissen finden kann.
[3] = Pugán s. Ph-a S. 39, besser: Pagan.
[4] = Ākhámwun bei Ph-a S. 40.
[5] Haswell hat *phun*, Stevens aber *pun*.
[6] = Leng-gyá bei Ph-a S. 41.
[7] = Tarabyá a. a. O.
[8] = Wa-ré-ru a. a. O.
[9] = Martaban.
[10] = P. *lekho*.

ဗတိုက် တယာဖျာ ရ ‖ ပဲ့ ကာလ ၅် တယာဖျာ စလော် လိက် ကို သ္ဦ
ဝါရောဝ် ရ ‖ တူ စိင် ဗ္ဘာင် ကူင် ရီ ပွာန် ပိုဉ် ‖ သ္ဦ ဝါရောဝ် ဂ္ဂံ ဓိင်
2 လိက် တဲ့ ‖ သို ဧကု (XXIX 1) သ္ဦ ဧက် ကျော် ကူင် သို ဗို ပွာန် ဗတိုက်
ပွာန် ဂူင် ညး ဗကာ် ပေက် တိုန် အာ ၃င် ဗကာ် တေ် အိုတ် ရ ‖ ပွာန်
ညး ဗကာ် ပေက် အာ တဲ့ ‖ သ္ဦ ဝါရောဝ် ကလေင် ၆ မတ်တူ တေ် ရ ‖
3 ဣဋ္ဌဟ် မ္ဂး ‖ ပဲ့ ၅် သာ် ဂ္ဂံ သ္ဦ တယာဖျာ မဟို (2) ယ္ဂံ သ္ဦ လွဟ် ဂ္ဂံ သ္ဦ
မကူင် ရီ အဲ တုန် လေဝ် တွဲ ဧမ္ဒိန် မဲ့ သာ် ဟ္ဂံ ဂ္ဂံ ကို သ္ဦ ‖ သ္ဦ ဒေါ် ညိ
ကျာ ‖ အဲ စီ ရေင် သ္ဂိင် ထဝ် ပ္ဍ ထဝ် ညိ ကျာ ဒေ့ ဂး တဲ့ ‖ သ္ဦ ဝါရောဝ်[1]
4 ဗ္ဘေဟ် တဲ့ ‖ ဒ္ဒိင် ရ ‖ ပဲ့ ကာလ ၅် ဗို ပွာနဲ ဧကု အာ ၇ဲ စပြး ဧး ဒ္ဒိင်
(3) ရ ‖ ဒေ့ ရံင် ဗို လဗး ဧကု ဩင် အန် ဒ္ဒိင် တဲ့ ‖ သ္ဦ တယျာဖျာ ရေင်
5 ဗို ပွာန် တိတ် ဗတိုက် သ္ဦ ဝါရောဝ် ‖ သ္ဦ ဝါရောဝ် ဂး အဲ ပဂုန် ကို ညး
ရောင် ‖ ဂုန် အဲ ညး ဟ္ဂံ ရော် ညး တိတ် ဗိုင် ဂစိုတ် အဲ ပ္ဍန် ‖ (4) ညိုင်
သ္ဦ ပလို ကျေ့ ဓဝ် သစ္စ သာ် ဂ္ဂံ ၅် ‖ ဒေဝတ ဘို မဇိုဝ် ရုက္ခ ဇို အကာသ ဇို
6 မတီ ရ ဂး တဲ့ ‖ ရပ် သ္ဂိင် ထဝ် ပအဒိထာန် စရိုဟ် ၃ာ် ပ္ဘီ ဝိသုန္ဓရီ တဲ့ ‖
ပြေင် ဗို ပွာန် သ္ဦ ဒ္ဒိက် စိင် ဗျူ စိင် (5) ဒေါဝ် ဇိုင် စိင် သ္ဦ ဝါရောဝ် ဂ္ဂံ

batük tayāphyā ra ‖ pḍai kāla gah tayāphyā ćalō lik küw
smim wārow ra ‖ tla ćiṅ btāṅ kluṅ rüm pnān püai ńi ‖ smim
2 *wārow gwã miṅ lik tuai ‖ süm ǵaku* (XXIX 1) *smim ǵak klõ*
kluṅ süm büw-pnān batük pnān gluṅ ńaḥ bakã̄ pek tün ā ḍuṅ
bakã̄ tẽ üt ra ‖ pnān ńaḥ bakã̄ pek ā tuai ‖ smim wārow kaleṅ
3 *ćau mattma tẽ ra ‖ iṅah mgaḥ ‖ pḍai gah sāk wwã smim tayā-*
phyā mahüm (2) *ywã smim lmah wwã smim makluṅ rüm ai*
tun lew tmāi ǵamin mwai sāk hwã gwã küw smim ‖ smim dõ
ńi klā ‖ ai ćī reṅ slüṅ thaw pkau thaw ńi klā ḍẽ gaḥ tuai ‖
4 *smim wārow*[1] *bteh tuai ‖ dmãṅ ra ‖ pḍai kāla gah büw-pnān*
ǵaku ā glāi ća praḥ ǵaḥ dmãṅ (3) *ra ‖ ḍẽ rãṅ büw-labaḥ ǵaku*
sriṅ an dmãṅ tuai ‖ smim tayyāphyā reṅ büw-pnān tit batük
5 *smim wārow ‖ smim wārow gaḥ ai pagun küw ńaḥ roṅ ‖ gun*
ai ńaḥ hwã rok ńaḥ tit büṅ gaćüt ai plan ‖ (4) *ńãṅ smim pa-*

[1] Im Ms. ဝါရောင် *warōṅ*.

König Wārow: ‚Der Herr des weißen Elefanten möge kommen zu helfen uns mit einem Heere.‘ König Wārow bekam den Brief zu hören.[1] Der König selbst zog hinüber mit einem 2
Heere, bekriegte das Schiffs-Heer von Bakām, welches vollständig hinauffloh nach jenem Bakām. Nachdem das Heer von Bakām geflohen war, kehrte König Wārow wieder zurück nach jenem Mattma. Da nun sprach der König Tayyāphyā auf 3
diese Weise: ‚O König, jetzt, wo der König kommt, mir zu helfen nun, kann ich kein Ehrengeschenk dem Könige geben. Der König möge warten zuvor. Ich möchte bereiten ein Gefäß von Gold, Blumen von Gold zuvor‘, sagte er. Der König Wārow glaubte[2] es (und) verweilte. In jener Zeit war sein Heer 4
beim Suchen nach Speise nach allen Seiten hin zerstreut. Er betrachtete sein Heer, welches zerstreut (nur) gering war. Der König Tayyāphyā rüstete ein Heer, (und) zog aus, den König Wārow zu bekriegen. König Wārow sagte: ‚Ich er- 5
weise diesen (doch) wahrhaftig eine Wohltat, (aber) sie vergelten meine Wohltat nicht, sie ziehen aus mit einem Heere, mich zu töten dafür, damit der König ausrotte den wahren Glauben auf diese Weise. Die Götter der Erde[3] ringsum, der Bäume[4] ringsum, des Himmels[5] ringsum wissen es‘, sagte er. Er hielt ein Gefäß von Gold, betete, goß Wasser aus,[6] redete 6
die Wisundharī an.[7] Er sammelte das Heer. Der König ritt auf einem Elefanten, er spornte den Elefanten in die Mitte der Reihe der Elefanten. Dieser König Wārow durchstach, durch-

*

lüm klẽ dhaw saćća sāk wwã gah ‖ dewatau bhũ maǵüw rukkha ǵüw akāsa ǵüw matim ra gaḥ tuai ‖ rap slüṅ thaw paadithāṇ 6
ćarüh ḍāk ptim wisundharī tuai ‖ preṅ büw-pnān smim ḍük ćiṅ byüw ćiṅ (5) *dow ǵüṅ ćiṅ smim wārow wwã*

[1] Weil er ihm vorgelesen wurde.
[2] H-St hat nur *pteh*.
[3] *Bhũ* = P. *bhūmi*.
[4] = P. *rukkho*.
[5] = P. *ākāso*.
[6] Das bekannte Zeichen bei Verrichtung eines guten Werkes.
[7] *Visundharī* findet sich als solches nicht bei Ch; es ist aber wohl nichts anderes als *vasundharā* oder *vasundharī* = ‚Erde‘.

ထပက် သ္ဂိုဟ် ပ္တိုန် ဒး သ္ဦ တယာဖျာ ကျောဟ် အာ ဒတိုဒ် ၶ္ဒေ နူ ဓိင် ပုံ ပကာ
7 ဂဓိုတ် ရ ‖ သ္ဦ ဝါရောဝ် ဂွံ ကေတ် ဒုင် ဟံသာဝတီ ရ ‖ သ္ဦ ဝါရောဝ် ဒ
အာ (6) ဓတ်တ္ဒ တ္ဒ[1] ရ ‖ ပတ္ဂိုနူ ဂ္ဂ် ဒုင် ဟံသာဝတီ ၶ် အာ ရး ဓတ်တ္ဒ
8 ရ ‖ သ္ဦ ဝါရောဝ် ပသ္ဦ ပ္ဒဲ ဓတ်တ္ဒ ‖ အဆက် ဂ္ဂ် ဒစာံ ဒတောဝ် ပတ္ဂ ဓိင်
ဗ္ဗာင် သိုဒစာံ ဒတောဝ် ရ ‖

9 ပ္ဒောဝ် ဒစာံ ဒတောဝ် ဂ္ဂ် ‖

တ္ဂ ညး ဗညာ ဥ ဓၶ် ကွ(7)တ် ဒတောဝ် ရ ‖ တ္ဂ ညး ဗညာ ဥ
ဂွံ ‖ ပ္ဒဲ သက္ကရာတ် ၇၁၀ ဂ္ဂ် ဓပသ္ဦ ပ္ဒဲ ဒုင် ဓတတ္ဒ တေံ ဓပသ္ဦ ၁၆ သ္ဒာံ
တဲ ‖ ပ္ဒဲ သက္ကရာတ် ၇၁၆[2] ဂ္ဂ် တ္ဂ ညး ဗညာအူ ကျောံ ပ္ဗန် ဒုင် ဟံသာဝတီ
10 ရ ‖ ပသ္ဦ ပ္ဗင် ရင် ဒုင် ဟံင်သါ(XXX 1)ဝတီ ၁၂[3] သ္ဒာံ တဲ ‖ ပ္ဒဲ သက္က-
ရာတ် ၇၃၄ ဂ္ဂ် ‖ ဂွံ ဒက် ၉နော် စေတီ ဓာတ် သော် လဂုင် ပ္ဂန် ရ ‖ ဒက်
11 သ္ဂင် ပ္ဗိုန် ၄၀ သာံဒိင် တဲ ‖ ဂွံ ပထာပ္ဒာ ဒ္ဒိင် လ္ဗိုန် ကာလ ရ ‖ ပသ္ဦ ပ္ဒဲ
ဓတ်တ္ဒ ၁၆ သ္ဒာံ ‖ ပတ္ဦ ပ္ဒဲ ဟံင်သာဝတီ ၁၉ သ္ဒာံ ၶ် ၃၀ (2) သ္ဒာံ ပသ္ဦ
တဲ ဓိုပ် အယုက် ၆၀ သ္ဒာံ ‖ ပ္ဒဲ သက္ကရာတ် ၇၄၀ ဂ္ဂ် ဗညာ ဥ အာ ဓိုပ် အိ[4]နိစ္စ
ဓဝ် ရ ‖ ‖

thapak slüh ptün daḥ smim tayāphyā kloh ā datũ ćeh nū
7 *ćiṅ mdaḥ pakā gaćüt ra ‖ smim wārow gwã ket ḍuṅ hãsāwatī*
ra ‖ smim wārow ćau ā (6) mattma tma[1] ra ‖ patwüw nū gah
ḍun hãsāwatī dah ā raḥ mattma ra ‖ smim wārow pasmim pḍai
8 *mattma ‖ aćhak gah daćã̄ datow patla ćiṅ btāṅ süm daćã̄*
datow ra ‖

9 *pnow daćã̄ datow gah ‖*

tla ńaḥ bańāū madah kna(7)t datow ra ‖ tla ńaḥ bańā ū
wwã ‖ pḍai sakkarāt 710 gah mapasmim pḍai ḍuṅ mattma tẽ

---

[1] Dittographie des Auslautes von ဓတ်တ္ဒ *mattma.*

[2] Muß heißen ၇၂၆ 726.

[3] Muß heißen ၁၉ 19.

[4] Sic! für richtiges အ *a.*

bohrte, traf den König Tayāphyā, der vom Elefanten herunter fiel und sterben mußte. König Wārow konnte die Stadt Hãsāwatī 7
einnehmen. König Wārow kehrte nach Mattma zurück. Beständig von da an gehörte die Stadt Hãsāwatī zum Gebiet von Mattma. König Wārow war König in Mattma. Nach ein- 8
ander waren acht Generationen Besitzer eines weißen Elefanten,[1] alle acht Generationen.

Kanon der acht Generationen. 9

Der Herrscher Baṅā Ū war, ist der vorzüglichste von den Generationen. Dieser König Baṅā Ū wurde im Jahre 710 König in jener Stadt Mattma, war König 16 Jahre.[2] Im Jahre 716 ging der Herrscher hinüber (und) richtete die Stadt Hãsāwatī auf. Er war König, regierte in der Stadt Hãsāwatī 12 Jahre. Im Jahre 734 konnte er die große Pagode der Reliquie der 10
Haare von Laguṅ hinwiederum bauen. Er baute sie in einer Höhe hinauf von 40 Sāmdaṅ. Er konnte sie einschließen für dauernde Zeit. Er war König in Mattma 16 Jahre, er war 11
König in Hãsāwatī 19 Jahre: das sind 35 Jahre, daß er König war bis zu einem Alter von 60 Jahren. Im Jahre 745 starb[3] Baṅā Ū.

mapasmim 16 snã̄ tuai ‖ pḍai sakkarāt 716[2] gah tla ńaḥ baṅā ū klõ ptan ḍuṅ hãsāwatī ra ‖ pasmim pkaṅ raṅ ḍuṅ hāṅsā-
(XXX 1)*watī 12[3] snã̄ tuai ‖ pḍai sakkarāt 734 gah ‖ gwā dak ǰanok ćetī dhāt sok laguṅ plan ra ‖ dak sluṅ ptün 40 sãdāṅ tuai ‖ gwā pathāpnā dmāṅ lmün kāla ra ‖ pasmim pḍai mattma 16 snã̄ ‖ pasmim pḍai hāṅsāwatī 19 snã̄ dah 35 (2) snã̄ pasmim tuai ćüp ayuk 60 snã̄ ‖ pḍai sakkarāt 745 gah baṅā ū ā ćüp i[4]nićća dhaw ra ‖ ‖*

[1] S. Ph-a, S. 42.

[2] = Binya-ú, s. Ph-a, S. 44.

[3] *Ā ćüp anićća dhaw*, wörtlich: er ging zu dem vergänglichen (sterblichen) Zustand; ich übersetze es stets mit dem einfachen ‚er starb'.

V 1 ကောန် ဗညာ ဥ ၅် သိဟရာဇာ ဂး ယ္ဍု ‖ အယုက် ၆၀ သွာံ ဒုင် ဝောန်
ကို ဓ ‖ ဓ ဟမ္ဗဲ တဲ ပသ္ဦ ‖ သ္ဦ ဝ္ဂံ ပ္ဍဲ သတြု ဟိုတ် ဓပသ (3) ပဘဲ တဲ ‖
ဓဝ္ဂံ တီ ပဝေဏီ သေနင်ဗျူဟ ‖ သ္ဦ ဝ္ဂံ ပသ္ဦ ဒွာဲ ဂတ အာ ညး သ္ဂိင် တွင်
2 တဲ ဟမ္ဗဲ ရ ‖ ဟိုတ် ဓပဇနော် ပ္ဍဲ စန္ဒေ လ္ဍိန် ‖ ဟ္ဂံ ဝ္ဂံ ထာပွာ စေတီ ‖ ဆ
3 ပူဇ သကာ ကို ဓဝ္ဂံ ပ ‖ သ္ဦ ဝ္ဂံ တ္ဂ ညး ရာ(4)ဇာဓိရာတ် လေဝ် ညး ကော် ‖
သ္ဦ ဝ္ဂံ အယုက် ဟ္ဂံ ဂ္ဂိင် ရှင် ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၇၄၅ ၅် ပသ္ဦ ဝ္ဂံ ပသ္ဦ ၃၈
သွာံ တဲ ‖ စိုပ် အယုက် ၅၄ သွာံ တဲ ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၇၈၃ ၅် အ[1]စိုပ်
4 အနိစ္စ ဓဝ် ရ ‖ သိ(5)ဟရာဇာဓိရာတ် ဟ္ဂံ မ္ဗဲ တဲ ‖ ကောန် ဝေ့ ဓမ္မရာဇာ ဒုင်
ယ္ဍု ‖ ဓမ္မရာဇာ ၅် ပသ္ဦ ရ ‖ သ္ဦ ဝ္ဂံ ပသ္ဦ ဏ္ဍ ဏ္ဍာန် ညး ဒွင် တွာန် ရး နီဂို
ဗ္ဍဲ ဓလောန် ‖ စိုန် ဓာတ် သော် မ္ဂုံ တ ၅် လေဝ် သ္ဂိက် ထာပွာ ဟ္ဂံ (6) ဝ္ဂံ
5 ပ ‖ ကွာ ဟ္ဂံ ၆် သ္ဦ အယုက် ၂၉ သွာံ ‖ ပသ္ဦ ၃ သွာံ ၆် အယုက် ၃၂ ရ ‖
ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၇၈၆ ၅် ၆် အာ အနိစ္စ ဓဝ် ရ ‖ ဓမ္မရာဇာ ဟ္ဂံ မ္ဗဲ တဲ ‖ ‖
6 ဒေ ဓမ္မရာဇာ ၅် ၆် ကောန် သီဟရာဇာ ၅် ကို ရ ‖ ဗညာ ရဝံကိုတ်
ညး မ္ဂး ‖ (7) ပ္ဂင် ရင် ဒွင် ဟံသာဝတီ ဓလေပ် ဥပ္ပဒဲ လောန် ‖ ကေတ် ဌး

V 1 *kon bańāū gah siharāǵā gaḥ ymu ‖ ayuk 60 snã̄ duṅ won*
küw ma ‖ ma hamwai tuai pasmim ‖ smim wwã pḍai satru
hüt mapasa (3) pabhai tuai ‖ magwã tim paweṇī senaṅbyūha ‖
smim wwã pasmim dnāi gata ā ńaḥ sgãṅ tnaṅ tai hamwai
2 *ra ‖ hüt mapaǵanok pḍai ćaneh lmün ‖ hwã gwã thāpnā ćetī ‖*
ćha pūǵau sakā küm magwã pa ‖ smim wwã tla ńaḥ rā(4)ǵā-
3 *dhirāt lew ńaḥ kok ‖ smim wwã ayuk hwã gliṅ kḍaṅ ‖ pḍai*
sakkarāt 745 gah pasmim gwã pasmim 38 snã̄ tuai ‖ ćüp ayuk
54 snã tuai ‖ pḍai sakkarāt 783 gah a[1]ćüp anićća dhaw ra ‖
4 *si(5)harāǵādhirāt hwã mwai tuai ‖ kon ḍẽ dhammarāǵā duṅ*
ymu ‖ dhammarāǵā gah pasmim ra ‖ smim wwã pasmim ktau
ktān ńaḥ ḍuṅ twān raḥ nīgüm bwai malon ‖ βün dhāt sok mnũ
5 *tau gah lew smik thāpnā hwã (6) gwã pa ‖ klā hwã dah smim*
ayuk 29 snã̄ ‖ pasmim 3 snã̄ dah ayuk 32 ra ‖ pḍai sakkarāt
786 gah dah ā anićća dhaw ra ‖ dhammarāǵā hwã mwai tuai ‖ ‖

---

[1] Richtig: အာ *ā*.

Der Sohn Baṅā Ūs hieß Siharāǧā. Noch im Alter von 60 V 1
Jahren zollte er Ehrfurcht dem Vater.[1] Als der Vater nicht
mehr war, wurde er König. Weil dieser König in bezug auf
den Feind[2] herausfand,[3] ihn zu erschrecken, lernte er die Kriegs-
kunst[4] kennen. Dieser König war König, wohin immer er ging,
niemand wagte, mit ihm zu wetteifern. Weil er groß war 2
im Erobern beständig, gelangte er nicht dazu, eine Pagode
zu gründen. Nur opfern, schenken konnte er doch. Diesen
König nannte man auch Herrscher Rāǧādhirāt.[5] Dieser König 3
erreichte kein sehr hohes Alter. Im Jahre 745 wurde er König,
konnte König sein 38 Jahre bis zu einem Alter von 54 Jahren.
Im Jahre 783 starb er. Als Siharāǧādhirāt nicht mehr war, 4
wurde sein Sohn — er trug den Namen Dhammarāǧā[6] —
Dhammarāǧā König. Als dieser König König war, waren in
großer Bedrängnis die Bewohner der Städte, Dörfer, Länder,[7]
Königreiche[8] gar sehr. Obwohl er die Reliquie der Haare,
die vorhanden war, auch einschließen wollte, gelangte er nicht
dazu. Bevor er König war, hatte er ein Alter von 29 Jahren, 5
er war König 3 Jahre, (das) ist ein Alter von 32 Jahren. Im
Jahre 786 starb er.

Als Dhammarāǧā nicht mehr war, regierte der jüngere 6
Bruder Dhammarāǧās, ein Sohn Sīharāǧās auch — Baṅā Rāmküt[9]
nannte man ihn — die Stadt Hãsāwatī, welcher sich sehr auf
die Kriegslisten[10] verstand. Er überwand den Feind indem er

dē dhammarāǧā gaḥ dah kon sīharāǧā gaḥ küm ra ‖ baṅā 6
rãküt ṅaḥ mgaḥ ‖ (7) pkaṅ raṅ ḍuṅ hãsāwatī malep uppāi lon ‖
ket-ǵnaḥ

---

1 D. h. der Vater lebte so lange, daß der Sohn ein Alter von 60 Jahren erreichte, ehe er zur Regierung kam.

2 *Satru* = Sanskrit *śatru* (P. *sattu*).

3 *Pasa* = P. *passati*.

4 *Paweṇī* = P. *paveṇī* ‚Tradition', *senaṅbyūha* = P. *senābyūho* ‚Heer'.

5 = Rádzá-di-rit bei Ph-a SS. 47—55.

6 = Binya Dhammá Rádzá bei Ph-a S. 120.

7 *Raḥ* = P. *raṭṭhā*.

8 *Nīgüm* = P. *nigamo*.

9 = Binya Rankit bei Ph-a S. 120.

10 *Uppāi* = P. *upāyo*.

7 ကို သတြု ၄ ဆိုက် ဗွက် ကို ခွပ္ပဲ ၄ သာ် ‖ မတွံ ဂး သာမညှ ခွပ္ပဲ ‖
ဓန ခွပ္ပဲ ‖ ဒဏ္ဍ ခွပ္ပဲ ‖ သေန္တိ ‖[1] ခွပ္ပဲ ‖ နှ ခွပ္ပဲ ၄ သာ် ဝွံ ကေတ် ဌး
8 ကို သတြု လ္ဍိုန် ရ ‖ (XXXI 1) သ္ဍီ ဝွံ ပသ္ဍီ တဲ ဓိုတ် ရွော်[2] ပွဲ ကုသို
သန် ‖ တှ ညး ၁၊ မညာတ် စေတီ ဇာတ် သော် ဒစာံ တ္ရုင် ၄ ‖ သ္ဍီ က်[3]
9 ဒက် ပ္ဍိုန် သ္ဍီ ချပ် တဲ ‖ ပတ် ဌး မကွာတ် ဌော် အာ ‖ အစာ ဗီသ္ကပ် ကို
တှ ညး ဗစာရနာ တ ရ ‖ ဧကု ဒို ၄ ကို ၁၊ ဖျေတ် တဲ ‖ (2) ဒက် ထပ်
ပ္ဍိုန် ပတ် ဌး ၅ တန် တဲ ‖ သ္ဍင် စေတီ ၆ သာံဒင် ရ ‖ ပွဲ သက္ကရာတ်
10 ဂ၁၅ ရပ် ကာ ရ ‖ ကာလ ၄ ဟွံ ဂတာပ် တဲ ‖ ကှာ ဟွံ ပသ္ဍီ အယုက်
၃၀ ပသ္ဍီ ၃၂ သွာံ ၄ အယုက် ၆၂ သွာံ ‖ ပွဲ သက္ကရာတ် ဂ၁၈ ၄ ဗညာ
ရာံ(3)ကိုတ် ၄ အနိစ္စ ဓဝ် ရ ‖

VI 1 ဗညာ ရာံကိုတ် ဟမ္ပဲ တဲ ‖ ပွဲ သက္ကရာတ် ၄ ဗညာ ဗရောဝ် ကောန်
2 ဗညာ ထ ၄ ၄ သ္ဍီ ပှန် ရ ‖ တ္ဍီ ဝွံ ပသ္ဍီ တဲ သာ် ဝွံ မချပ် ရ ‖ နူ လက်
ထက် လအဲ တ ညး ရာဇာဓိရာ(4)တ် တေံ မပသ္ဍီ ၄ လေဝ် ဆ ပွောဝ် ဒ္ဍင်

7 *küw satru gah ćhük-bdak küw uppāi 4 sāk ‖ matwã gaḥ sāmańńa uppāi ‖ dhana uppāi ‖ daṇḍa uppāi ‖ senti ‖*[1] *uppāi ‖ na up-*
8 *pāi 4 sāk wwã ket-ǵnaḥ küw satru lmün ra ‖* (XXXI 1) *smim wwã pasmim tuai ćüt ćnok*[2] *pḍai kusüw san ‖ tla ńaḥ khā mańāt ćetī dhāt sok dacã̄ tnuṅ gah ‖ smim k*[3] *dak ptün smim*
9 *khyap tuai ‖ pat ǵraḥ maknāt ǵnok ā ‖ aćā bīskaw küw tla ńaḥ baćāranā tau ra ‖ ǵaku düw gah küw khāi phyeh tuai ‖* (2) *dak thap ptün pat ǵraḥ 5 tan tuai ‖ sluṅ ćetī 6 sã̄dãṅ ra ‖ pḍai sakkarāt 815 rap kā ra ‖ kāla gah hwã gatāp tuai ‖*
10 *klā hwã pasmim ayuk 30 pasmim 32 snã̄ dah ayuk 62 snã̄ ‖ pḍai sakkārat 818 gah bańā rã̄(3)küt dah aniććа dhaw ra ‖*

VI 1 *bańā rã̄küt hamwai tuai ‖ pḍai sakkarāt gah bańā barow kon bańā thau gah dah smim plan ra ‖ smim gwã pasmim tuai*

---

[1] Das Interpunktionszeichen sollte hier fehlen.

[2] Ungewöhnlich, für häufigeres ရွော် *ǵnok.*

[3] Kürzung für သ္ဍီ သ္ဍိက် *smim smik.*

heranzog mit viererlei Kriegslisten: nämlich die Sāmaṅṅa[1]-List, die Dhana[2]-List, die Daṇḍa[3]-List, die Senti[4]-List. Mit diesen viererlei Listen überwand er den Feind beständig. Als dieser König König war, war sein Geist reich an Verdiensten gar sehr. Als der Herrscher die Pagode der acht Haar-Reliquien sah, wollte der König sie aufbauen, dachte er . . .[5] Der Lehrer der Baukunst[6] und der Herrscher selbst dachten nach. Die Masse[7] des Hügels ließen sie durch Graben abtragen. Sie bauten wirklich wieder auf 5 Pat-Ǵraḥ.[5] Die Höhe der Pagode war 6 Sāmdaṅ. Im Jahre 815 begann er das Werk;[8] die Zeit reichte nicht aus. Bevor er König war, hatte er ein Alter von 30 Jahren, er war König 32 Jahre, (das) ist ein Alter von 62 Jahren. Im Jahre 818 starb Baṅā Rāmküt. 7 8 9 10

Als Baṅā Rāmküt nicht mehr war, in jenem Jahr wurde Baṅā Barow,[9] ein Sohn Baṅā Thaus hinwiederum König. Als der König dazu gelangt war, König zu sein, dachte er bei sich nach auf folgende Weise: ‚Von der Zeit an, da jener selige[10] Herrscher Rāǵādhirāt König war,[11] da war auch jegliche Regierung[12] hart, drückend für die Menschen des weißen Sonnen- VI 1 2

sāk wwā makhyap ra ‖ nū lak thak la'ai tla ńaḥ rāǵādhirā(4)t tē mapasmim gah lew ćha pnow dmāṅ 2

---

[1] *Sāmaṅṅa* ist hier Steigerung von *sāmā* ‚Versöhnung, Unterhandlung', welches Ch S. 534 als eine der vier Kriegslisten anführt.

[2] = P. *dhanā* ‚Geld', Ch a. a. O. hat dafür *dānā* ‚Geschenk'.

[3] = P. *daṇḍo* ‚Strafe' = Ch a. a. O.

[4] *Senti* wird = *santi* (Skr. *śānti*) ‚Friede(nslist)' sein.

[5] Hier ist die Bedeutung der drei Wörter *pat ǵraḥ knāt* nicht festzustellen; *patǵraḥ* scheint eine Art religiösen Gebäudes oder ein Teil desselben zu sein.

[6] *Bīskaw* s. B X 1 Anm. 1 zur Übersetzung.

[7] Wörtlich: ‚Leib'; es könnte auch übersetzt werden ‚den Hügel selbst', da *ǵaku* auch zum Ausdruck für ‚selbst' verwendet wird.

[8] *Kā* = P. *kāraṇā*.

[9] = Binya Wa-ru bei Ph-a S. 121.

[10] ‚Seliger' im Sinn von ‚Verstorbener'.

[11] S. C V 2.

[12] Wörtlich: Regelung des Seins.

ဝါတ် ဂါတ် ကို ညး တ္ဍိုင် ဗ္တာင် ကို ညး တ္နဟ် လ္မိုန် ရ ‖ ညး ဍုင် ရး ဂမ္မိံ
3 ဗမ္နး တံ ဟွံ ဂွံ တသိုက် စိုတ် လအဲ ဟွံ မွဲ တုဲ ‖ တြအဲ ၜာ မပသ္မိံ တုန်
လေဝ် (5) ဆ မတသိုင် ဒ္မာင် က္မိန် ဍုင် ပ္နောဝ် ဒ္မာင် ဝါတ် ဂါတ် ကို ရင် သ္ကာ
လ္မိုန် ‖ ဂမ္မိံ ဗမ္နး ညး ဍုင် ရး နဳဂိုံ ဟွံ ဂွံ တသိုက် စိုတ် သက် သက် ရ ‖
4 ရောင် ‖ အဲ မပသ္မိံ လ္မဟ် ဝွံ ‖ ပိုန် ဟာန် ယသာပတ် ညး (6) အဲ ဟွံ ရာဒနာ
မိက် ရ ‖ နူ အဲ ဟွံ ရာဒနာ မိက် ပိုန် ဟာန် ယသာပတ် ညး တုဲ ‖ ညး
5 ရာဒနာ မိက် ပိုန် အဲ မ္ဂး ဂှ် ဟွံ မွဲ ရ ‖ ပ္ဍဲ အဲ မဒ္ဟ် သ္မိံ ဝွံ ဂှ် အဲ လၜိုဟ်
စိုတ် သတ္တံ ညိ ဂး တုဲ ‖ အဲ ပ္တန် လဝ် စိုတ် ဂမ္မိံ ဗမ္နး ညး ဍုင် (7) ရး
6 နဳဂိုံ တံ ဂမ္လိုင် ညိ သ္မိံ ချပ် တုဲ ‖ သာ် ဝွံ ဖျေဟ် လဝ် အသာ ကို ညး ဂမ္လိုင်
ရ ‖ ယြဴ ညး မွဲ သပ အနိင် အခိုင် ကို ညး ကိုံ ‖ က္လတ် စဒမ္လ စပ္လာင် ၜး
စပ အနိင် အခိုင် ကိုံ ‖ မ္နိက် ကို ဒ္ဟ် တိရစ္ဆာန် ကို ဒ္ဟ် ကိုံ ရ ‖ န ကို
(XXXII 1) သ္နာ် အဲ ဝွံ အဲ သ္ကိုဝ် ဗာ် ဂစိုတ် ကေ္လံ ရ ဂး တုဲ ‖ ရိုဟ် ရိုဟ်
မတိတ် ဒုင်စ မုက် ဂှ် ဟိုံ ဒယိုံ ဒ္မာင် သ္နာ် ဂှ် လ္မိုန် ရ ‖

wăt găt küw ṅaḥ tḍüṅ btãṅ küw ṅaḥ tnah lmün ra ‖ ṅaḥ ḍuṅ
3 *raḥ gammim bamnaḥ tã hwã gwã tasük ćüt la'ai hwã mwai*
tuai ‖ tra'ai βã mapasmim tun lew (5) ća matasüṅ dmãṅ kmin
ḍuṅ pnow dmãṅ wăt găt küw raṅ skã lmün ‖ gammim bamnaḥ
4 *ṅaḥ ḍuṅ raḥ nīgüm hwã gwã tasük ćüt sak sak ra ‖ roṅ ‖ ai*
mapasmim lmah wwã ‖ pün-hān-yasāpat ṅaḥ (6) ai hwã rādanā-
mik ra ‖ nū ai hwã rādanā-mik pün hān yasāpat ṅaḥ tuai ‖
5 *ṅaḥ rādanā-mik pün ai mgaḥ gah hwã mwai ra ‖ pḍai ai ma-*
dah smim wwã gah ai laβüh ćüt sat-tã ṅi gaḥ tuai ‖ ai ptan
law ćüt gammim bamnaḥ ṅaḥ ḍuṅ (7) raḥ nīgüm tã gamlüṅ ṅi
6 *smim khyap tuai ‖ săk wwã phyeh law asã küw ṅaḥ gamlüṅ*
ra ‖ yrau ṅaḥ mwai sapa aniṅ akhüṅ küw ṅaḥ küm ‖ klat ća-
damla ćaplãṅ βaḥ ćapa aniṅ akhüṅ küm ‖ mnik küw dah tirać-
ćhān küw dah küm ra ‖ na küw (XXXII 1) snăk ai wwã ai
sküw băk gaćüt klẽ ra gaḥ tuai ‖ rüh rüh matit duṅ-ća muk
gah hüm dayüm dmãṅ snăk gah lmün ra ‖

schirmes (und) für die anderen beständig. Die Bewohner der Städte (und) Länder, Mönche, Brahmanen, konnten nicht zum Glück des Herzens gelangen. Als der Selige nicht mehr war, 3
und nun die zwei Erhabenen[1] Könige waren, da war jegliche Lebensordnung,[2] Verwaltung des Staates, Regierung schwer, drückend für Regierende und Regierte[3] beständig. Mönche, Brahmanen, die Bewohner der Städte, Gebiete (und) Königreiche konnten durchaus nicht zum Glück des Herzens gelangen. Wahrhaftig![4] ‚Da ich jetzt König bin, werde ich das Eigen- 4
tum anderer nicht verlangen. Von da an, wo ich nicht mehr verlange das Eigentum anderer, werden sie nämlich nicht mehr mein Eigentum verlangen. Wo ich jetzt König bin, möchte ich 5
glücklich machen die Wesen,‘[5] sagte er. ‚Ich möchte aufrichten das Gemüt der Mönche, Brahmanen, der Bewohner der Städte, Gebiete (und) Königreiche,‘ plante der König. Auf diese Weise 6
ließ er einen Befehl ergehen an alle: ‚Wer immer einen andern Gewalt antut oder stiehlt, raubt, wegnimmt, Gewalt übt, es mag ein Mensch sein, mag ein Tier[6] sein, mittels dieses meines Schwertes werde ich (ihn) durchhauen, töten lassen,‘ sagte er. Ein jeder, der hinaus kam zur Untersuchung, sagte, daß das Schwert beständig geschwungen werde.

---

[1] Ich denke, daß *tra'ai* = *trai* ist, welch letzteres also jetzt als aus einem Stamm *ai* und einem Präfix *tra* zusammengesetzt sich erweist, vgl. *ai-parai* ‚Ehrfurcht bezeigen‘. Die ‚zwei Erhabenen‘ sind die beiden Söhne Rāǵādhirāts, Dhammarāǵā und Śīharāǵā. Die Regierung des Vaters war schon eine sehr kriegerische (C V 2), die Regierung Dhammarāǵās wird als *ktau-ktān* ‚bedrängt‘ bezeichnet (C V 4), und die Regierung seines Bruders war wiederum eine sehr kriegerische (C V 6). Zur ganzen Stelle vgl. *Dīghanikāyo* Nr. 5.

[2] Ich finde *tasūṅ* nicht bei H-St; aber der Stamm *sūṅ*, der in *ćasūṅ* ‚heiraten‘, *kayūṅ* ‚eine Reihe von Kleidern‘, *gayūṅ* ‚zusammenlebend‘, ‚conjux‘, *layūṅ* ‚zustimmen‘ auftritt (vgl. Gra, § 123), hat sicher die Bedeutung von ‚zusammenlegen‘, ‚ordnen‘.

[3] Wörtlich: für einander.

[4] *Roṅ*, durch Interpunktionszeichen auch vom Vorhergehenden getrennt, hat hier selbständigere Bedeutung, kann aber auch hier, da es stets nur am Ende eines Satzes steht, nur zu dem Vorhergehenden gehören.

[5] Zu der Schreibweise von *sat-tā* s. B I 1, Anm. 6 zur Übersetzung.

[6] = P. *tiraććhāno*.

7 ကြ ဝွံ ဗွဲ ပ္ဟေဟ် သ္ကိုပ် ပွာန် မွဲ ကွတ် ဇောတ် လ္စိန် သေထီ ‖ သေထီ
တိုန် ပ္ဟီ တွ ညး ‖ ဒကိုပ် ပွာန် ပ္ဟိုန် နာ (2) တွဲ ထဝ် ၅ ပသာ ဌ် တဲ ‖
8 တိုန် ခွေဝ် ဗလး ဗွဲ ပ္ဟေဟ် ဌ် ရ ‖ ထဝ် ဌ် တွ ညး ဟွံ ရိုင် ‖ ၉က ဒကိုပ်
ပွာန် ကို သို ကမွတ် ဌ် သ္ဒီ ကိုဝ် ကုတ် ကွေ့ ဇာ ဇာ ဒကုတ် တဲ ကို မင်
လဝ် ပ္ဒဲ သွာင် ပန် ‖ လွ ကို ကွ်ု ကိုက် ၈ ကို ညး ဝွံ ညာ(3)တ် အိုတ်
တဲ ‖ ညး ဂမ္ဒိုင် ဝွံ လကိုတ် စိုတ် ဂး တဲ ‖ ကို မင် လဝ် ရ ‖
9 ကြ ဝွံ ပိက် သေဝ် ကွုင် သွံ ၈ ကမွေင် ဗွဲ တွ ညး ဒ္ဒိင် ဧိုင် ဝင်
ဌ် ရာန် ၈ ကမွေင် ဖိက် သေဝ် ဌ် ‖ သွာ် အန် ဒ္ဒိင် ကိက် ကမွေင် ဌ် (4)
10 ဂ္ဒိုင် အာ ‖ ဖိက် သေဝ် လရိုအ် ဟို တွ ညး မင် တဲ ကော် ပ္ဟိုန် ၈မှတ် ရ ‖
တဲ သွာ် ၅ ဒကေဝ် ကို ကမွေင် ဆိုက် သာ် နဲ အိုတ် အာ ‖ ဒ် ပွ အနိင်
*အခိုင် ရ ဂး တဲ ‖ ကို ကုတ် ကွေ့ ဇာ ဒကု(5)တ် တဲ ‖ ပ္ဒဲ ထာင်[1] ၎ ကွာ
တေ ကို ကို ညး မင် လဝ် ရ ‖ ‖
11 ကြ ဝွံ ပ္ဒဲ မဒုင် ၈ မုက် ဌ် ဒောဝ် အမာတ် ဒ် ဗညာ ဂမ္ဒိုင် ‖ ဗ္ဂဲ ဌ် မွဲ
12 ဗက် ကွုင် ကို ဗ္ဂဲ ဌ် ရပ် ၈ ကို ဌ် ရ ‖ ပ္ဒဲ ဌ် တွ ညး ဂး မ္ဒိုတ် ကို ဒ်
တိရစ္ဆာင်[1] (6) ဒ် ‖ ဧုံ သွ အနိင် အခိုင် ကို ညး ရ သ္ဒတ် အဲ ဂစိုတ်

7 *krau wwã blāi-pteh sküp pnān mwai klat ket lćin sethī ‖*
sethī tün ptim tla ńaḥ ‖ daküp pnān ptün nā (2) tmāi thaw 5
8 *pasā gah tuai ‖ tün khlew balaḥ blāi pteh gah ra ‖ thaw gah*
tla ńaḥ hwã rãṅ ‖ ǵaku daküp pnān küm süm kamlat gah
smim küw kut klẽ βā βā dakut tuai küw maṅ law pḍai swāṅ
pan ‖ lpa küw klüw klik ća küw ńaḥ gwã ńā(3)t üt tuai ‖ ńaḥ
gamlüṅ gwã laküt ćüt gaḥ tuai ‖ küw maṅ law ra ‖
9 *krau wwã pãk sew kluṅ swã ća kamleṅ blāi tla ńaḥ dmãṅ*
ǵüṅ waṅ gah rān ća kamleṅ phãk sew gah ‖ slāk an dmãṅ kãk
10 *kamleṅ gah (4) glüṅ ā ‖ phãk sew larü' hüm tla ńaḥ maṅ tuai*
kok ptün ćamat ra ‖ tuai slāk ćah dakew küm kamleṅ ćhük
sāk na üt ā ‖ dah pwa aniṅ akhüṅ ra gaḥ tuai ‖ küw kut klẽ
βā daku(5)t tuai ‖ pḍai thān[1] ǵwa klā tẽ küm küw ńaḥ maṅ
law ra ‖ ‖

---

[1] င် falsch für နှ

Danach stahl ein Gerichtstrabant[1] eines Offiziers einen 7
Ring eines Kaufmannes. Der Kaufmann machte sich auf, berichtete es dem Herrscher. Der Offizier brachte ein Ehrengeschenk von Gold von 5 Pasā Gewicht, um zurückzulösen den Gerichtstrabanten. Das Gold sah der Herrscher (gar) nicht 8
an. Den Offizier selbst zugleich mit dem Dieb ließ der König in je zwei Stücke hauen und ließ sie bewachen an vier Straßen. Damit nicht Hunde (und) Schweine sie ässen, — ‚sie sollen sich fürchten', sagte er —, damit alle sie sehen könnten, ließ er sie bewachen. 9

Danach kam ein Händler, um Reis[2] zu verkaufen. Ein Trabant des Herrschers, der am Fuß der Umfriedigung sich befand, kaufte Reis von dem Händler. (Nur) weniges Kupfer 10
warf er hin[3] für viel Reis. Der Händler schrie auf, sagte dem Herrscher, daß er acht geben solle, er rief ihn auf, genau zu untersuchen. Darauf (ergab sich): zehn Dakew[4] Kupfer für ziemlich viel Reis war auf diese Weise weggegangen. ‚Das ist Gewalttat', sagte er. Er ließ ihn in zwei Stücke hauen, (und)
an dem Ort der Leichen von vordem, zusammen mit ihnen, 11
ließ er ihn bewachen.

Danach in seiner Gegenwart, inmitten von vielen Edel- 12
leuten und Standespersonen verfolgte eine Katze eine Maus. Die Katze ergriff und verzehrte die Maus. Da sagte der Herrscher: ‚Es mag ein Mensch sein, es mag ein Tier sein, wenn

krau wwã pḍai maduṅ-ća muk gah dow amāt dau baṅā 11
gamlüṅ ‖ bgai gah mwai bak kluṅ kni bgai gah rap ća kni
gah ra ‖ pḍai gah tla ṅaḥ gaḥ mnih küw dah tiraććhāṅ[1] (6) 12
dah ‖ ḍẽ spa aniṅ akhüṅ küw ṅaḥ ra sdah ai gaćüt

---

[1] Mein peguanischer Gewährsmann gibt mir für *pteh*, für welches H-St nur die Bedeutung ‚glauben' kennt, auch die von ‚Gerichtshof' an.

[2] H-St hat nur *kleṅ* als ‚Öl', wovon aber *kamleṅ* durch Infigierung von (*a*)*m* abgeleitet ist. Mein peguanischer Gewährsmann gibt an ‚a glutinous kind of rice'.

[3] Die Bedeutung von *kāk* allein ist bei H-St nicht angegeben; ich erschließe sie aus *kāk māi* ‚to cast lots' und *ruai-kāk* ‚to select'.

[4] = ‚a tical, a weight, a little less than half an ounce'; H-St S. 203.

ထောံ ရ ဖျေဟ် လဝ် အသံ တဲ့ ရ ‖ လွဟ် ဝွံ ဌံ့ တန် ၏း အသံ အဲ ဟာ
13 ဂး တဲ့ ‖ ညိုင် အငွဝ် ဓထေ ကျာပ် ဒင် ပ တဲ့ ‖ ကိုဲ ကုတ် ကျှေ့ စာ ဒကုတ်
တဲ့ ‖ ဗွဲ ဂ္ဂ် ကိုဲ (7) ညး ဓင် လဝ် ဂကောံ ၎ ဂ္ဂ် ရ ‖ သိုဲ ၎ ပန် ဂ္ဂ် ကိုဲ
14 ဓင် လဝ် ဗ ဗိုဲ ညး ဒူင် ဂမ္ဗိုင် ရ ‖ ဟိုတ် သ္ဌီ စီ ရေင် ချပ် ဒး တဲ့ ‖ ဒး
ဂစိုတ် အန် ‖ သတ္တိ ဖေက် လကိုတ် စိုက် ဗွဲ ဓလောန် ဂ္ဂ် ဒ္ဒ် တဲ့ ‖ အိုတ် ကိုဲ
သ္ဌီ အဓာတ် (XXXIII 1) ဒ ဗညာ သေကာပတိ ‖ ညး ဒိုက်[1] ညး လွေင့်
15 သမ္ဗေဟ် သေတီ[2] ဂ္ဂ် ‖ တ္ဂ ကောန် ဝေတ် ကောန် တ္ဂ ၎ ဝေတ် ၎ တ္ဂ ဌိုက်
ဝေတ် ဌိုက် တ္ဂ တွး ဝေတ် တွး ဖ္ဆိုတ် ရ ‖ ပတ္ဂိုဲ နူ ဂ္ဂ် တဲ့ ‖ ကမ္ဗတ် ဒမ္ဗ
16 တံ ဟွံ မွဲ သက် သက် ရ ‖ တ္ဂိန် ဟွံ (2) ဒး ထိင် တရင် ဟွံ ဒး ဒဝ် ဖျာ
ဟွံ ဒး ရုပ် ‖ ဒ္ဒာဲ ညး ဓဝိုတ် ထောံ ဝတ္ဂ မွဲ မွဲ ညး ဟွံ ဂိင် လပ္ဂ် ရ ‖
ကလေင် ကုင် ကေတ် ဝွံ ဒ္ဒာဲ ဂ္ဂ် ရ ‖ ဒူင် ဓဝ် ယာ စိုပ် ကိုဝ် လအိတ် ရ ‖
17 ဒိုဲ ဧက သ္ဌီ ကိုဲ ပလွေဟ် ညး ဒိုက် တဲ့ ‖ ဗ္ဒ ချေဟ် တိင် ဗ(3)ဒါ ချေဟ်
ဟွံ ဂတာပ် ‖ ပိက် သေဝ် မွဲ ယိုဲ သွံ ထမ္ဗာဲ ‖ ချေဟ် ဒိ ဒး ပိက် သေဝ်
18 လဆူ အာ ထွာဲ ဒတိုဲ ၎ဗ် အာ ‖ ဖိက်[3] သေဝ် ကော် လက် ရ ‖ ဂလိုင်

thõ ra phyeh law asã tuai ra ‖ lmah wwã ḍẽ tan ćaḥ asã ai
13 *hā gaḥ tuai ‖ ńãṅ aṅaw mathoi kyāp daṅ pa tuai ‖ küw kut*
klẽ βā dakut tuai ‖ bgai gah küw (7) ńaḥ maṅ law gakõ ǵwa
gah ra ‖ süm ǵwa pan gah küw maṅ law ba büw ńaḥ ḍuṅ
14 *gamlüṅ ra ‖ hüt smim ćī reṅ khyap daḥ tuai ‖ daḥ gaćüt an ‖*
sat-tã phek laküt ćüt bwai malon gah dah tuai ‖ üt küw smim
amāt (XXXIII 1) *dau bańā senapati ‖ ńaḥ dük*[1] *ńaḥ lweh*
15 *samṅeh setī*[2] *gah ‖ tla kon wet kon tla ćau wet ćau tla ḍik*
wet ḍik tla twaḥ wet twaḥ ph'üt ra ‖ patwüw nū gah tuai ‖
16 *kamlat damla tã hwã mwai sak sak ra ‖ tnin hwã (2) daḥ*
thãṅ taraṅ hwã daḥ daw phyā hwã daḥ rup ‖ dnāi ńaḥ mawüt
thõ watthu mwai mwai ńaḥ hwã gãṅ lapah ra ‖ kaleṅ kluṅ ket
gwã dnāi gah ra ‖ ḍuṅ dhaw yā ćüp küw la'it ra ‖ düw ǵaku
17 *smim küm palweh ńaḥ dük tuai ‖ bdau khyeh tãṅ ba(3)dõ*

---

[1] Ms. hat ဒိုတ်.

[2] Fälschlich, für သေထီ *sethī*.

[3] Recte ပိက် *pāk*.

er tatsächlich Gewalt übt, so habe ich ihn hinwegzutöten den Befehl erlassen. Jetzt widersetzt die da sich meinem Befehle?' sprach er. Als ob er . . .[1] ärgerlich . . .[1] wäre, ließ er sie in 13
zwei Stücke hauen, die Katze, ließ sie bewachen mitsamt den Leichen, mit den vier Leichen ließ er sie bewachen zum Schauspiel für die Bewohner der Stadt. Weil der König klug, treffend 14
vorging, brauchte er (nur) wenig zu töten. Die Wesen[2] waren in überaus großer Furcht insgesamt vor dem König, Edelleute, Standespersonen, Offiziere, die armen Leute, die gewöhnlichen Leute,[3] die reichen Leute, die Kaufleute. Wer einen 15
Sohn hatte,[4] strafte den Sohn, wer einen Enkel, strafte den Enkel, wer einen Sklaven, strafte den Sklaven, wer einen Schüler, strafte den Schüler alle insgesamt. Beständig von da an waren Diebe (und) Räuber gar nicht mehr vorhanden. Eine 16
Nadel brauchte nicht angebunden zu sein, eine Tür brauchte man nicht zu schließen,[5] einen Bazar brauchte man nicht zuzusperren. Wo man irgend eine Sache vergaß, da wagte man nicht, sie aufzuheben. Bei der Zurückkunft konnte man sie wieder nehmen ebendort. Zum Gerichtshof[6] konnte man leicht gelangen beständig. Bis zum König selbst kamen mit ihren Vorwänden die gewöhnlichen Leute. Er trieb (einmal) sein 17
Pferd an, zog es an, brachte das Pferd ungeschickter Weise zum Fallen. Ein Händler trug auf seinem Kopf zum Verkauf einen Topf. Das Pferd stieß an den Händler, welcher strauchelte, der Topf fiel herunter (und) zerbrach. Der Händler rief hinter 18

khyeh hwã gatāp ‖ pāk-sew mwai yüw swã thaṃāi ‖ khyeh di daḥ pāk-sew laćhū ā thmāi datū ćeh pāk ā ‖ phāk³-sew kok 18
lak ra ‖ galüṅ

---

[1] Nicht festgestellt können werden die Bedeutungen von *aṅaw* (vgl. indes *ṅew-rāṅ* ‚to look askant'), *kyāp* und *daṅ* (vgl. zu letzterem *phadaṅ* ‚partition', *tüṅ ṅaḥ madaṅ* ‚a cross').

[2] Vgl. B I 1, Anm. 6 zur Übersetzung.

[3] Sowohl *ṅaḥ dük* als *ṅah lweh* haben nach meinem peguanischen Gewährsmann die Bedeutung ‚Leute aus dem gewöhnlichen Volke, nicht aus der regierenden Klasse, arme Leute'.

[4] Wörtlich: Der Besitzer eines Sohnes usw.

[5] Wörtlich so *Dīghanikāyo* Nr. 5.

[6] Wörtlich: Zur Stadt des Rechtes.

ဗှ် ဂွံ ဍိုက် ချေဟ် တဲ ဗှ် ဟွံ ရိင် မ္ဂိဟ် (4) ရ ‖ ဗှ် ဗပါ် ကၠေံ ထ္မာဲ
အဲ ‖ ယာံ အဲ သ္အာ လ္ၚောဝ် ပ္တိမ် တ္လ ညး ဗညာ ဗရောဝ် တဲ ‖ ဗှ် သ္ဂေါ
19 လမျီု ဟာ ‖ မိင် ပိင် သေဝ် ဟိုမ် ဟွံ ထဲ ပ္ဍတ် ဂြိုင် တဲ ‖ ဂ္လေံ သ္လာ် ညး
20 တဲ လောဲ ကိုဝ် ရှ်ာ (5) ထ္မာဲ ရ ‖ ဨကရာတ် မပတ္လ သူစရိုတ် ‖ ဆ သ္မိ
မပသ္မိ ပ္ဍဲ ဟံသာဝတဳ မတိက် အာ တေံ ဂှ် ညာ် စိုတ် ဨကရာတ် ဝွံ ဟမွဲ ရ ‖
21 ပ္ဍဲ ရတ် ပိ ပြကာ သ္ဍိုက် မ္လိုက် လောန် သန် ‖ ပ္ဍဲ စေတဳ (6) ဂ္လာ ဓာတ် လေဝ်
ကၠောန် ဗ္ၜိုန် လွဳ ပရာ ဂ္လိုင် စွာ ရ ‖ ပ္ဍဲ စေတဳ ဓာတ် သောဲ လဂုင် ဝွံ ‖ နူ
ဘှူ ၅ တန် မဟွံ တဲ ‖ မသိဟ် ဒ္မာင် ဂှ် ဒက် ထပ် ပ္တိုန် ဒိုဝ် က္နိုင် ဒိုဝ် မတဲ
22 အိုတ် ရ ‖ သ္မိ ဝွံ ဟိုတ် မဆာန် သတ္တ ဂမ္လိုင် လောန် (7) ဗ္ဂတ် ဂ္လိုင် ကိုဝ်
ဂိတု ထ္ၚဲ ‖ ကျာ် လဂုင် ဂှ် ပ္တဲ စိုပ် ဆ က္နိုင် ကိုမ် ‖ က္လာ ဟွံ ဒှ် သ္မိ အယုက်
၂၂ ဝွံ ပသ္မိ ၄ သ္နာံ တဲ ‖ အယုက် ၂၆ ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၈၂၁ ဂှ် သ္မိ ဗညာ
ဗရောဝ် အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် စ အာ သွဝ် ရ ‖ ‖

VII 1 ဗညာ (XXXIV 1) ဗရောဝ် ဟွံ မွဲ တဲ ‖ ဒါသရာဇာ ဓ္ဂေ ကွိန် ယက္ခ-
ရာဇာ ဂှ် ကီ ‖ ဒုင် ယှု ဗညာ ကေန်ဒ ‖ ဟိုတ် ဍိုက် မကေတ် ကိုဝ် ဍုင် ဒီ ‖
ဒါသရာဇာ ညး မကော် ဒုင် ယှု ရ ‖ မဂွိ ပသ္မိ ပ္လင် ရင် ဍုင် ဟံသာဝတဳ
2 ရ ‖ သ္မိ ဝွံ သ္ဍုင် သ္ဍိုက် (2) ကာကုသိ လောန် သန် ‖ ပ္ဍဲ ဓာတ် သော် ကျာ်

beh gwā ḍük khyeh tuai beh hwā rāṅ mnih (4) ra ‖ beh bapāk
klẽ thmāi ai ‖ yā ai s'ā lṅow ptim tla ṅaḥ baṅā barow tuai ‖
19 ***beh sgõ lamyüm hā ‖ miṅ pāṅ-sew hüm hwā thoi pnat grüṅ***
20 ***tuai ‖ glẽ slāk ṅaḥ tuai loi küw rṅaṅ (5) thmāi ra ‖ ekarāt***
mapatla sūćarüt ‖ ćha smim mapasmim pḍai hāsāwatī matik ā
21 ***tẽ gah ṅāṅ ćüt ekarāt wwā hamwai ra ‖ pḍai rat pi prakā***
sḍük mlük lon san ‖ pḍai ćetī (6) glā dhāt lew klon-βün lwī-
parā glüṅ ćwā ra ‖ pḍai ćetī dhāt sōk laguṅ wwā ‖ nū bhū 5
tan mahwā tuai ‖ masih dmāṅ gah dak thap ptün düw kniṅ
22 ***düw matuai üt ra ‖ smim wwā hüt maćhān sat-tā gamlüṅ lon***
(7) bnat glüṅ küw gitu tṅai ‖ kyāk laguṅ gah ptuai ćüp ćha
kniṅ küm ‖ klā hwā dah smim ayuk 22 gwā pasmim 4 snā
tuai ‖ ayuk 26 ‖ pḍai sakkarāt 821 gah smim baṅā-barow a
ćüp anićća dhaw ćau ā swaw ra ‖ ‖

ihm her: ‚Du magst reiten (so) viel (du willst), wenn du keine Menschen erblickst.[1] Du zerbrichst meinen Topf. Wenn ich hingehe und berichte es dem Herrscher Baṅā Barow, wirst du (dann) das Leben behalten?‘ Er hörte den Händler an und 19
sprach ohne Ärger, lachend: ‚Ist er zerbrochen, so ist zu zahlen als Entgeld[2] für den Topf.‘ Der Monarch übte (viele) gute 20
Werke. Welcher König auch immer König war in Hāsāwatī in vergangenen Zeiten, wie der Geist dieses Monarchen war keiner. An den drei Edelsteinen hatte er sein Wohlgefallen 21
gar sehr. Um die Pagode, den Reliquienschrein auch bemühte er sich, sorgte er auf vielfache Weise. Da in der Pagode der Haar-Reliquie von Laguṅ von 5 Terrassen keine mehr vorhanden geblieben war, baute er sie wieder auf bis zur Glocke, bis zur Vollendung. Weil dieser König die Wesen sehr 22
liebte . . .[3] Kyāk-Laguṅ vollendete er nur bis zur Glocke. Bevor er König war, hatte er ein Alter von 22 Jahren, er konnte König sein 4 Jahre, (das ist) ein Alter von 26. Im Jahre 821 starb König Baṅā Barow, kehrte zurück zur Seligkeit.

Als Baṅā Barow nicht mehr war, gelangte Dāsarāǵā, VII 1
welcher der Neffe von Yakkharāǵā war, — er trug den Namen Baṅā Kendāu[4] weil er als Sklave genommen war der Stadt Ćī, so benannte man ihn mit dem Namen Dāsarāǵā[5] — dazu, König zu sein, die Stadt Hāsāwatī zu regieren. Dieser König hatte 2
Wohlgefallen an verdienstlichen Werken[6] gar sehr. Da die Re-

baṅā (XXXIV 1) *barow hwā mwai tuai* ‖ *dāsarāǵā madah* VII 1
kmin yakkharāǵā gah küm ‖ *duṅ ymu baṅā kendau* ‖ *hüt ḍik maket küw ḍuṅ ćī* ‖ *dāsarāǵā ńaḥ makok duṅ ymu ra* ‖ *magwā pasmim pkaṅ raṅ ḍuṅ hāsāwatī ra* ‖ *smim wwā sýuṅ sḍük* (2) 2
kākusüw lon san ‖ *pḍai dhāt sok kyāk*

[1] Die Übersetzung kann auch lauten: ‚Du getraust dich zu reiten, wenn du (= wo du doch) die Menschen nicht sehen kannst.‘

[2] H-St gibt die Bedeutung von *ṙhaṅ* nicht an, wohl aber *ṅeṅ* ‚wiederherstellen‘, *gaṅeṅ-ā* ‚von Ort zu Ort gehen‘.

[3] Die Bedeutung dieser ganzen Stelle ist mir unklar geblieben, obwohl kein unbekanntes Wort darin vorkommt.

[4] Binya Keng bei Ph-a S. 121.

[5] P. *dāso* Sklave.

[6] *Kā-kusüw* = P. *kusala-kammā* (Sanskr. *karman*).

လဂုင် မဟွ် တွဲ ဂှ် ‖ နူ တ္ၚး ကၠိုင် ဒက် ပ္တွဲ ဒြိ ပ္တိုန် ထိုင် စလိုင် ဗှော် ကိုတ်
3 ရ ‖ သ္မိ ဝွ် အယုက် ၂၅ ဂှ် မဂွ် ပသ္မိ ပိ သ္နာ် ပသ္မိ ပေင် အယုက် ၂၈ တွဲ
ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၈၂၅ (3) ဗည္ာ ကေန်ဒ် အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် စ် အာ သွဝ် ရ ‖
4 ဗည္ာ ကေန်ဒ် စ် အာ သွဝ် သွဝ် (!) တွဲ ‖ ယုတ္တရာဇာ မဒှ် က္မိန် ယက္ခရာဇာ ဂှ်
ကိုမ် ရ ‖ မမောဟ်တဝ် ဂး ယ္မု ‖ ဟိုတ် မရှဲ နူ ဂ္လး မိ သ္မိ တမ္လင် ဉး (4)
5 မ္ဂး ‖ သ္မိ ဝွ် ပသ္မိ စိုတ် စရိုတ် ဒြိုဟ် သ္ကာတ် သန် ‖ ပလိုမ် ကောန် သမ္ဘာ
ဉး ဒှ် ‖ ဝွ် ပသ္မိ ၇ ဂိတု ကိုမ် ‖ သ္မိက် ထာပနာ ဂ္လ် ဓာတ် စေတိ ဟွ် ဝွ် ‖
မမောဟ်တဝ် ဂှ် အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ရ ‖

VIII,1 ပ္ဍဲ (5) သက္ကရာတ် ၈၂၅ ဂှ် ရ ကောန် တ္လ ဉး ရာဇာဓိရာတ် ဂှ် ကိုမ်
ရ ‖ တခင် စ် ဖော် မဂွ် ယ္မု ဝိသုဒ္ဓရာဇာ ‖ ဗဗွဲ ကြဝ် မဂွ် ယ္မု ဗည္ာ ထဝ် ‖
ဨကရာတ် ဗြဝ် ရောင် ‖ ပတ္လ တြိ ဇ္ၚ် အနုဘဝ် (6) လောန် ‖ သဒ္ဓာစာဂ လောန် ‖
2 ဨကရာတ် ဒစ္စာ ဒိုဟ် ကေတ် နင် ကလုတ် တ္မဲ ဟွ် သ္ဂုတ် ‖ ပ္တွဲ ကာ ကုသိုဝ် ဂ္လိုင်
လောန် ‖ ပ္ဍဲ မပ္တ် စေတိ ဇမ္နောက် သ္မတ် ကိုမ် ‖ ပ္ဍဲ ဂမ္မိ မ္နူ် ဂန္ဓာဝိ ဓုရ ကိုမ် ‖
3 ဝိပဿနာဓု ရ ကိုမ် ‖ (7) ဝွ် ကဏ္ဏ် ဘာ တွဲ ဝွ် ဇိုန် ကိုဝ် သင် ဂ္လိုင် သန် ‖

laguṅ mahwā̃ tuai gah ‖ nū tnaḥ kniṅ dak ptuai düw ptün
3 *tḍüṅ ćalüṅ βhō-küt ra ‖ smim wwā̃ ayuk 25 gah magwā̃ pa-smim pi snā̃ pasmim peṅ ayuk 28 tuai pḍai sakkarāt 825*
4 *(3) baṅā kendau ā ćüp anićća dhaw ćau ā swaw ra ‖ baṅā ken-dau ćau ā swaw swaw (!) tuai ‖ yuttarāǵā madah kmin yakkha-rāǵā gah küm ra ‖ mamohtau gaḥ ymu ‖ hüt marāi nū glaḥ*
5 *mi smim tamlaṅ ṅaḥ (4) mgaḥ ‖ smim wwā̃ pasmim ćüt ćarüt drüh skāt san ‖ palüm kon sambhā ṅaḥ dah ‖ gwā̃ pasmim 7 gitu küm ‖ smik thāpanā glā̃ dhāt ćetī hwā̃ gwā̃ ‖ mamohtau gah ā ćüp anićća dhaw ra ‖*

VIII,1 *pḍai (5) sakkarāt 825 gah ra kon tla ṅaḥ rāǵādhirāt gah küm ra ‖ takhaṅ ćau phō magwā̃ ymu wisuddharāǵā ‖ babwai krau magwā̃ ymu baṅā thau ‖ ekarāt brau roṅ ‖ patla*
2 *trī ǵah anubhau (6) lon ‖ saddhāćāga lon ‖ ekarāt daćā̃ düh ket naṅ kalut tmāi hwā̃ sgut ‖ ptuai kā kusüw glüṅ lon ‖ pḍai maptā̃ ćetī ǵamnok smat küm ‖ pḍai gammim mnū̃ gandhāwi*
3 *dhura küm ‖ wipassanādhu ra küm ‖ (7) gwā̃ kaṇā bhā tuai gwā̃ ǵün küw saṅ glüṅ san ‖*

liquie der Haare Buddhas von Laguṅ noch nicht vollendet war,
so baute er sie von der Glocken-Ausbauchung an hinauf bis
zu dem Sonnenschirm, welcher die Krone einschließt. Dieser 3
König hatte ein Alter von 25, als er dazu kam, König zu
sein; er war drei Jahre König, sein volles Alter war 28. Im
Jahre 825 starb Baṅā-Kendau, kehrte zur Seligkeit zurück.
Als Baṅā-Kendau zur Seligkeit zurückgekehrt war, Yuttarāǧā, 4
der ebenfalls ein Neffe Yakkharāǧās war, Mamohtau[1] mit Namen
— weil er . . .[2] von der Entbindung[3] der Mutter an war,
wurde er mutterloser König genannt.[4] Dieser König war König 5
in grausam-hartem Fühlen und Handeln. Er tötete die Söhne
seiner Gemahlin. Er konnte nur 7 Monate König sein. Er
wollte einschließen den Reliquienschrein der Pagode, konnte es
aber nicht. Mamohtau starb.

Im Jahre 825 ein Kind des Herrschers Rāǧādhirāt ebenfalls, VIII, 1
Takhaṅ ćau phom[5] erlangend den Namen Wisuddharāǧā, bald
danach erlangend den Namen Baṅā-Thau, ein weiblicher Mo-
narch fürwahr, im Besitz von Ehre (und) Macht gar sehr, recht-
gläubig gar sehr,[6] — die Monarchen der acht Himmelsgegenden[7] 2
schickten Gesandte zur Huldigung ohne Unterlaß — sie ver-
richtete sehr viele verdienstliche Werke, im Beginn einer großen
Pagode auch treu, gegen die Mönche auch, welche Häupter
des Wohlgeruches und Häupter der geistlichen Einsicht sind.
Sie konnte Klöster errichten, konnte sehr viele Mönchsgemeinden 3

---

[1] Mháu-dau bei Ph-a, S. 121.

[2] Die Bedeutung von *marāi* ist mir nicht bekannt.

[3] H-St gibt für *glah* nur ‚throughout' und ‚an expanse' an; ich vermute die oben angegebene oder eine nahestehende aus *salaḥ-gapbha* ‚gebären'.

[4] Der Satz bleibt wohl unvollendet, wie überhaupt öfter der erste Satz, welcher die verschiedenen Namen des Herrschers anführt, durch die einzelnen daran sich knüpfenden Sätze, in Anakoluthe hineingerät.

[5] = Sheng-tsáu-bú bei Ph-a, S. 121.

[6] S. C VII 4, Anm. 5 zur Übersetzung.

[7] *Düh* = P. *disā*; über die acht Himmelsgegenden (mit Einschluß von Nordost usw.) s. Ch, S. 125; vgl. auch unten S. 145, Anm. 5.

4 ဩဟ် ပ္တ ဒါန် လ္မိုန် ရိုဟ် ဟွံ မာန် ရ ‖ တလ ညး ဗညာ ထ ပသ္မိ ပ္ဍဲ ဟံသာ-
ဝတီ ၇ သ္နံ တုဲ ‖ ဂိုန် ကိုဝ် ကၟိန် ဍုင် ကိုဝ် ကောန် ပယၚ် မဒှ် ဥပ္ပရာဇာ ဓမ္မ-
5 စေတီ (XXXV 1) တုဲ ‖ တ္ၚ ညး ဗညာ ထ ဇှ် အာ လဂုၚ် ရ ‖ ကိုဝ်
ဒက် ဖလဲ သိ ကျာ် လဂုၚ် စလာၚ် ဘော်ကိုတ် လေ တ္ၚ ညး စုတ် ‖ တ္ၚ ညး
ဍိုတ်[1] တြာ ဂူ ထဝ် အလေ ဂကု ရ ‖ ထဝ် ၂၅ ပသာ ကိုဝ် တက် အပ္လာ
တုဲ နူ ဓုပ် ပြကာ ဒိုဝ် တ္ဍိုၚ် ဂြော(2)ပ် ဇှ် ဒိုဝ် အသ္မဝ် ရ ‖ ၜး ဍုၚ် လဂုၚ်
6 ပသ္လာ် သအ္ဍး ၅ လ္ၚိ သ္လာ် ဂှ် ပူဇဴ ကျာ် ‖ ဇမ္နောဝ် ဍိက် ကျာ် ပန် ကောန် ဒပ်
ညး ပန် ဂှ် မ္နိဟ် ၅၀၀ သိုံ ညး ဖ္အိုတ် ဝွံ ကိုဝ် ကြောန်ဗိုတ် ကိုဝ် ကျာ်
လဂုၚ် ရ ‖ တ္ဍိုၚ် သ္လာ် မွဲ လယိုၚ် ဍေံ လ္ၚိ ၇၀၀ (3) ပသာ ကိုဝ် သောန် တိုန်
7 ပူဇဴ ကျာ် ‖ တ္မံ လး လေ မွဲ ပ္ဍဲ သိ ကျာ် လဂုၚ် ကိုဝ် လး ဗပေၚ် လဝ် ‖
တိုၚ် တ္မံ ကိုဝ် ရေၚ် စလော် ဝုတ် ဒိုဟ် စေတီ ရ သိုံ ထဍေက် တ္မံ ရေၚ်
8 စလော် လဝ် ရ ‖ တ္ဍိုၚ် ဗ္တာၚ် (4) ၄ ဗဗေၚ် ထဝ် ၄ ပ္ၚာန် သွ ထဝ် ဍစံ ‖
9 ဇန် ထဝ် ၄ အင်္ဂဗေါတ် ၄ သ္ဍုတ်[2] ဍ္တိုန် ရိုဟ် ဍ္ဍဲ ၄၄ ‖ မ္ဍိုဟ် စိၚ် ကေုၚ်
ထဍေက် ရိုဟ် ဍ္ဍဲ ၅ ‖ ညး ၂၇ ပဓေၚ် တိုက် ဒြပ် ကျာ် မ္ဍိုဟ် ၂၀ ဒဗာတ်
၄ ၆ ‖ (5) ဗာတ် ပန် ဝိၚ် ဖံ ဂလာ ပန် ‖ စဖြိုၚ် ၄ ပ္ဍၚ် တြၚ် ဒစံ ‖

4 *srah ptau dān lmün rüh hwā̃ mān ra* ‖ *tala ńaḥ baṅā thau pasmim pḍai hãsāwatī 7 snā̃ tuai* ‖ *ġün küw kmin ḍuṅ küw kon payaṅ madaḥ upparāġā dhammaćetī* (XXXV 1) *tuai* ‖ *tla*
5 *ńaḥ baṅā thau ćeh ā laguṅ ra* ‖ *küw dak phalai sim kyāk laguṅ ćalāṅ βhō-küt le tla ńaḥ ćut* ‖ *tla ńaḥ ḍüt*[1] *trā ġū thaw ale ġaku ra* ‖ *thaw 25 pasā küw tak aplā tuai nū dhup prakā düw tḍüṅ gro*(2)*p ćeh düw asmaw ra* ‖ *ćnaḥ ḍuṅ laguṅ paslāk*
6 *sam'aḥ 5 lṅim slāk gah pūġau kyāk* ‖ *ġamnok ḍik kyāk pan kon dap ńaḥ pan gah mnih 500 süm ńaḥ ph'üt wwā̃ küw klonβüt küw kyāk laguṅ ra* ‖ *tḍüṅ slāk mwai layüṅ ḍẽ lṅim 700*
7 (3) *pasā küw son tün pūġau kyāk* ‖ *tmā̃ laḥ le mwai pḍai sim kyāk laguṅ küw laḥ bapeṅ law* ‖ *tüṅ tmā̃ küw reṅ ćalõ wut*
8 *düh ćetī ra süm thaḍek tmā̃ reṅ ćalõ law ra* ‖ *tḍüṅ btāṅ* (4) *4 babeṅ thaw 4 pṅān swa thaw ḍaćā̃* ‖ *ġan thaw 4 aṅgaβot 4*

[1] Fehlerhaft, für ဍိုက် *ḍük*, vgl. C IX 4.

[2] Das Ms. hat genauer: သ္ဍုတ်, was auch = *sdhut* sein könnte.

beschenken. Sie hielt die Schenkungen inne beständig, so daß
es nicht möglich, sie zu zählen. Als die Herrscherin Baṅā-Thau 4
7 Jahre Königin in Hāsāwatī war, da übergab sie die Regierung
der Stadt an den Payaṅ[1]-Sohn, welcher ist der Unterkönig
Dhammaćetī.[2] Die Herrscherin Baṅā-Thau zog hinunter nach
Laguṅ. Sie ließ erbauen eine Balustrade für das Sim Kyāk 5
Laguṅ, auch eine Krone setzte die Herrscherin hinein. Die
Herrscherin füllte eine Wage an mit Gold . . .[3] Gold von 25
Pasā ließ sie flach schlagen, von der Edelstein-Pyramide bis
zum Sonnenschirm überzog sie (damit) hinunter bis nach unten.
Für die Stadt Laguṅ machte sie von reinem Kupfer 5000 slāk[4]
zum Opfer für Buddha. Vier kriegsgefangene Großsklaven (?) 6
Buddhas, sie vier mitsamt 500 Menschen, alle diese gab sie
zur Arbeit für Kyāk-Laguṅ. Einen Sonnenschirm von Kupfer,
dessen Schwere 700 Pasā, ließ sie gießen zum Opfer für Buddha.
Auch einen Flachstein für das Sim von Kyāk-Laguṅ, der ganz 7
flach war. Pfosten aus Stein ließ sie ringsherum um die Pagode
setzen, zugleich Lampen aus Stein setzte sie ringsum. 4 weiße 8
Sonnenschirme, 4 Teller aus Gold, acht Suppenschüsseln aus
Gold, 4 Löffel aus Gold, 4 Pfannen voll Reis jeden Tag, 44[5] Leute 9
für das Brennen des Öles der Lampen jeden Tag, 27 Wächter
der Gebäude des Buddha, 20 Goldschmiede, 4 Schmiede, 4 Bāt,[6]
vier Kreise von birmanischen Trommeln, 4 Pfeiler, acht Tor-

smut² ptün rüh ṫhai 44 ‖ mnih ćāṅ kleṅ thaḍek rüh ṫhai gah ‖ 9
ṅaḥ 27 pamaṅ tük drap kyāk mnih 20 damāt 4 phau ‖ (5)
bāt pan wüṅ phā galā pan ‖ ćamrüṅ 4 pmaṅ traṅ daćā ‖

[1] S. B IX 2, Anm. 3 zur Übersetzung.

[2] = Dhammádzedi bei Ph-a, S. 122.

[3] Den Sinn dieser Worte verstehe ich nicht: *ale* heißt sonst ‚Gewohnheit'.

[4] *Slāk*, eigentlich ‚Kupfer', muß hier auch wohl ein Gewicht bedeuten, oder ist fehlerhaft für eine Gewichtsbezeichnung hier eingesetzt worden.

[5] Ich setze voraus, daß das Interpunktionszeichen im Manuskript zu Unrecht nach ୨୨ (= 44) steht, schon deshalb, weil sonst gerade bei dieser Art von Bedienung die Zahl fehlen würde.

[6] *Bāt* ein halbkreis- oder kreisförmiger Rahmen, an welchem nach innen Trommeln von verschiedener Größe aufgehängt sind, s. H-St, S. 258.

10 မ္နိဟ် ရပ် တ္မဟ် ၄ မ္နိဟ် ရပ် သ္ဍဴ ၂၀ ‖ က္မာင် ၇ ထပ် ဒက် စလော် လဗိုန်
လဝ် ‖ အကြာ အကြာ က္မာင် တံ ဂှ် ‖ တ္နာ တာ တ္နာ သ(6)တ် ဗြဴ ‖ တ္လ ညး
11 ဗညာ ထံ ကိဳ တိဳ စလော် လဝ် ဝုတ် ဒိုဟ် တုဲ တိုန် ဂ္ညိ ဂ္လဴ တဴ ရ ‖ န လ္မေင်
သာ် ဝွံ တ္လ ညး ဗိ ရေင် ကိဳ ဥပ္ပကာ ဓာတ် သော် လဂုင် ရ ‖ တလ ညး
12 ဒဂိုန် သိ လ္မိုန် ရ ‖ နွံ ကာလ မွဲ တ္ၚဲ တ္လ ညး ဗညာ ထံ ဝွံ (7) ယဲ အာ
တုဲ ‖ သ္မိက် ပအရှ်ိ ကိဳ ဓာတ် သော် လဂုင် သိုံ မဂိုဝ် ခ္လၚ် ဒ္မာင် ဂှ် တ္လ ညး
မ္လာ်[1] မွဲ သိုံ သမာဓိ ပ္တန် လဝ် တုဲ ‖ တ္လ ညး အာ စုပ် အနိစ္စ ဓဝ် စ် အာ
13 သွဝ် ရ ‖ က္လာ ဟွံ ဒ္ၚ် သ္မိ အယုက် ၅၈ သ္နာ ‖ ပသ္မိ ၇ သ္နာ ဒ္ၚ် အယု
(XXXVI 1)က် ၆၅ ရ ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၈၃၂ ဂှ် အာ စုပ် အနိစ္စ ဓဝ် စ်
အာ သွဝ် ရ ‖ ‖

IX, 1 ဥပ္ပရာဇာ ဟိုတ် ပ္ကၚ် ရၚ် ပိဋကတ် ပိ ဂှ် ရ ‖ ဓမ္မစေတီ ဒုၚ် ယ္မု ‖
ပသ္မိ ဗဗွဲ ဓဝ် လောန် သ္မိ ဝွံ စိုန် သ္ကိ သမာဓိ ပညာ ပ္ကၚ် ရၚ် လဝ် ပိဋ-
က(2)တ် ရောၚ် ‖ ဆိုက် ဗ္ဒက် ပ္ဍဲ ပြကိုဟ် တိက္က ဗျာကရိုန် ‖ ပြကိုဟ် သဝ်-
2 ဟောရာ နွံ ကိဳ ဥပ္ပဲ ၄ သာ် ‖ ပသ္မိ ဂှ် ဒ္ၚိၚ် ဩရာတ် တမ္လာ မဂိုၚ် ထ္ကိုၚ်

10 *mnih rap tmah 4 mnih rap sḍau 20 ‖ kmāṅ 7 thap dak ćalō labūn law ‖ akrā akrā kmāṅ tā gah ‖ tnā tā tnā sa(6)t brau ‖ tla ṅaḥ baṅā thau küw tüw ćalō law wut dūh tuai tün gṅi glau*
11 *tau ra ‖ na lmeṅ sāk wwā tla ṅaḥ ćī reṅ küw uppakā dhāt*
12 *sok laguṅ ra ‖ tala ṅaḥ dagün sī lmün ra ‖ nwā kāla mwai tṅai tla ṅaḥ baṅā thau wwā (7) yai ā tuai ‖ smik pa'arüm küw dhāt sok laguṅ süm magüw khlaṅ dmāṅ gah tla ṅaḥ mlāk*[1] *mwai süm smādhi ptan law tuai ‖ tla ṅaḥ ā ćüp anićća dhaw*
13 *ćau ā swaw ra ‖ klā hwā dah smim ayuk 58 snā ‖ pasmim 7 snā dah ayu(XXXVI 1)k 65 ra ‖ pḍai sakkarāt 832 gah ā ćüp anićća dhaw ćau ā swaw ra ‖ ‖*

IX, 1 *upparāǵā hüt pkaṅ raṅ pitakat pi gah ra ‖ dhammaćetī duṅ ymu ‖ pasmim babwai dhaw lon smim wwā ćün sküm smādhi paṅā pkaṅ raṅ law pitaka(2)t roṅ ‖ ćhük bdak pḍai*

[1] Es fehlt မတ် *mat*, s. B V 17.

wächter, 4 Menschen zum Halten der Besen, 20 Menschen zum Halten der Lampen.[1] Einen siebenfachen festen Wall baute sie herum. Zwischen den Wällen ließ die Herrscherin Baṅā Thau ringsherum Fächerpalmen (und) Kokosbäume pflanzen sehr zierlich. Der Reihe richtete auf diese Weise die Herrscherin alles zum Dienst der Haar-Reliquie von Laguṅ Gehörige[2] her. Die Herrscherin erfüllte die Tugendvorschriften beständig. Es war an einem Tage, da wurde diese Herrscherin Baṅā-Thau krank. Sie wollte ihren Geist beschäftigen[3] mit der Haar-Reliquie von Laguṅ, die da glänzend schimmert, die Herrscherin öffnete ein Auge mit Ruhe.[4] Die Herrscherin starb, kehrte zur Seligkeit zurück. Bevor sie Königin war, hatte sie ein Alter von 58 Jahren, sie war Königin 7 Jahre, (das) ist ein Alter von 65. Im Jahre 832 starb sie, kehrte zur Seligkeit zurück. 10 11 12 13

Weil der Unterkönig die drei Pitakat[5] verwaltete, erhielt er den Namen Dhammaćetī. Er regierte sehr gerecht, dieser selige König, mit Ruhe (und) Weisheit verwaltete er die Pitakat fürwahr. Er verband sie miteinander[6] in dem Buche Tikka[7]-byākarün;[8] das Buch Sawhorā[9] ist für die vier Kriegslisten.[10] Er war König als ein Monarch von alters her, als IX, 1 2

praküh tikka byākarün ‖ praküh sawhorā nwā küw uppāi 4 sāk ‖ pasmim gah dmāṅ ekarāt tamlā maglüṅ tḍüṅ 2

---

[1] Dem Satze fehlt das Prädikat (und das Subjekt), welches etwa ‚schenkte (sie)' sein müßte.

[2] *Uppakā* = P. *upakaraṇā*.

[3] *Arüm* = P. *ārammaṇā*.

[4] = P. *samādhi*.

[5] = P. *tipiṭakā* die hh. Schriften der Buddhisten.

[6] Ich kann mir nicht denken, daß die Bedeutung von *ćhük-bdak*, welche H-St angibt, ‚to approach, to draw near to', hier die richtige sei; ich habe aber auch auf die von mir angenommene kein rechtes Vertrauen.

[7] = P. *ṭīkā* ‚Glosse'.

[8] = P. *vyākaraṇā* ‚Kommentar'.

[9] Vgl. P. *horāpāṭhako* ein Astrologe, und Ph-a, S. 122.

[10] Zu *uppāi* s. S. 119, Anm. 10 und S. 120.

ဗ္တာင် ဂှ် လေဝ် ဟွံ ဒ္မာင် ‖ မ္ၚး ဍုင် ပလိုတ် ဂိုင် ကျာ် မှော တဴ ဂှ် တိတ်
(3) တိုဝ် မြု တွဲ ဗ္ဒှ် ဆ္ၚိ ရတ် က္လတ် ၚ္ဂာင် ရိုင် ဇိင် ရိုင် ချေဟ် ခ္နာ တွဲ
3 ပသ္မိ ဒ္မာင် တဴ ရ ‖ သ္မိ ဝွာ ခ္နာ ဘာ ၚ္ဂေါ် မွဲ ဘာ ကွိ က္လာ ‖ ဘာ ၚ္ဂေါ် မွဲ
ဘာ ကွိ ဗာ က္လာ ‖ ဂှ် လေ ဂ္လိုင် ရ ‖ စေတိ သ္မတ် ဘုတ် ဂြပ် ကျာ် (4)
4 ဂှ် လေ ရိုဟ် ဟွာ မာန် ရ ‖ တ္လ ညး စေဲ ပ္တွဲ ကုသိုဝ် ပ္ဍဲ ဍုင် လဂုင် ဥပ္ပ-
ရာဇာ သိုံ ဂ္န ကျာ် ၚ္ဂေါ် တ္လ ညး ကိုဝ် ဍိုက် တြာ ဇူ ထဝ် အလေ ဇကု ‖
ထဝ် ဂှ် ကိုဝ် တက် ထဝ် အပ္လာ တ္မာ တ္မာ ဗဒင် တွဲ (5) ကိုဝ် ဂြောပ် စေတိ
5 လဂုင် ရ ‖ ခ္နိင် ၚ္ဂေါ် မွဲ ဂှ် လယိုင် သ္လာ် မွဲ ကိုတ် ဒစာ လက် ပသာ
ဟေင် ‖ ပါင် က္နိင် ဒစာ ဟတ် ‖ အစာက် က္နိင် ဇှ် ဗာ ဟတ် ‖ တ္လ ညး ကိုဝ်
6 ဗဗတ် တွဲ သောန် က္န(6)တ် လဝ် ရ ‖ က္နိင် သ္မတ် မွဲ လျုံ[1] ၅၀၀ ပသာ
ကိုဝ် သောန် လဝ် သွက် ဂွာ တက် ပူဇဴ ကျာ် ‖ ပ္ဍဲ သိ ကျာ် လတူ က္လေဝ်
ပ္ဍဲ လဂုင် ဂှ် ‖ ထဝ် မွဲ ပသာ ပသ္လာ် ၅၀၀ ပသ္ၚး ဍုင် လဂုင် ‖ ဟိုတ် မဒှ်
7 ဍုင် ကျာ် ဂှ် မ္ဒး စသစ္ဆု (7) သ္လ သ္နေဝ် တံ ဂှ် ‖ သ္မိ ပစ္ၚး ဍုင် လ္ဂုင် ဂှ် တ္လ

btāṅ gah lew hwā dmāṅ ‖ mṅaḥ ḍuṅ palüt ǵüṅ kyāk moh tau
gah tit (3) *tüw mru tuai bdah sṅi rat klat ǵnāṅ rüṅ ćiṅ rüṅ*
3 *khyeh khanā tuai pasmim dmāṅ tau ra* ‖ *smim wwā khanā*
bhā ǵnok mwai bhā kwī klā ‖ *bhā ǵnōk mwai bhā kwī βā klā* ‖
gah le glüṅ ra ‖ *ćetī smat bhut ǵrap kyāk* (4) *gah le rüh hwā*
4 *mān ra* ‖ *tla ńaḥ ćeh ptuai kusüw pḍai ḍuṅ laguṅ upparāǵā*
süm gna kyāk ǵnok tla ńaḥ küw ḍük trā ǵū thaw ale ǵaku ‖
thaw gah küw tak thaw aplā tmā tmā badaṅ tuai (5) *küw*
5 *grop ćetī laguṅ ra* ‖ *khaniṅ ǵnok mwai gah layüṅ slāk mwai*
küt daćā lak pasā heṅ ‖ *pāṅ kniṅ daćā hat* ‖ *aćāk kniṅ ćah*
6 *βā hat* ‖ *tla ńaḥ küw baβat tuai son kna*(6)*t law ra* ‖ *kniṅ*
smat mwai lyüm[1] *500 pasā küw son law swak gwā tak pūǵau*
kyāk ‖ *pḍai sim kyāk latū klew pḍai laguṅ gah* ‖ *thaw mwai*
pasā paslāk 500 pasnaḥ ḍuṅ laguṅ ‖ *hüt madah ḍuṅ kyāk gah*
7 *mdaḥ ćasaććhu* (7) *sla snew tā gah* ‖ *smim paćnaḥ ḍuṅ lguṅ*
gah tla

---

[1] Fehlerhaft, für လျုင် *lyüṅ*.

selbst viele vom weißen Sonnenschirm noch nicht waren.[1]
Außerhalb der Stadt, nach Westen vom Fuße von Kyāk-Mohtau ging er hinaus, setzte Pfeiler und errichtete einen mit Edelsteinen geschmückten Palast, Gitterkäfige für wilde Elefanten (und) wilde Pferde errichtete er, und hielt sich als
König dort auf. Dieser König errichtete ein großes Kloster, 3
das Kloster Kwī-klã,[2] ein (anderes) großes Kloster, das Kloster Kwī-βā-klã,[2] auch viel an kleinen Pagoden, Bhuts,[3] Graps[4] von Buddha auch, so daß es nicht möglich sie zu zählen. Der 4
Herrscher stieg hinab, zu verrichten verdienstliche Werke in der Stadt Laguṅ als Unterkönig mit der Großkönigin; der Herrscher füllte eine Wage an mit Gold . . .;[5] er ließ jenes Gold flach schlagen im Umfange eines Badaṅ,[6] ließ (damit) 5
überziehen die Pagode von Laguṅ. Eine große Glocke, die Schwere des Kupfers ein Hunderttausend[7] acht Zehntausend[8] Pasā fürwahr, der Mund der Glocke acht Ellen, die Höhe der Glocke zwölf Ellen; die ließ der Herrscher messen und 6
goß das Ende. Eine kleine Glocke, die Schwere 500 Pasā, ließ er gießen, um sie schlagen zu können zur Ehre Buddhas. Im Sim von Kyāk-latū-klew[9] in Laguṅ gab er ein Pasā Gold, 500 Kupfer für die Stadt Laguṅ, weil sie ist die Stadt Buddhas, die echte Baumfrucht,[10] das Blatt der Steuer- 7
ruder. Der König tat für die Stadt Laguṅ, der Herrscher

[1] Ich bin bezüglich der Übersetzung dieses Satzes nicht sicher, stütze mich aber auf das, was Ph-a a. a. O. von der anfänglichen Abneigung der Edelleute gegen Dhammaćetī anführt; ich denke der Verfasser polemisiert hier gegen dieselben, indem er, die Seelenwanderungslehre dabei benützend, dem Dhammaćetī von alters her hohen Rang und hohe Geburt vindiziert.

[2] *Klā* = 100, *βā-klā* = 200. [3] = ein Geisterhaus = P. *bhūto*.

[4] ‚A building for public worship, or for strangers to lodge in', H-St, S. 168. [5] Vgl. S. 133, Anm. 3.

[6] *Badaṅ* nach H-St = ‚partition', scheint aber hier doch wohl ein bestimmtes Maß zu bedeuten.

[7] *Küt* ‚100000' = P. *koṭi* ‚10 Millionen'.

[8] *Lak* ‚10000' = P. *lakkhā* ‚100000'.

[9] *Latū* ‚über', ‚oben'; *klew* nach meinem peguanischen Gewährsmann ‚Kind', dann Deminutivsuffix.

[10] *Ćasaććhu* nach meinem peguanischen Gewährsmann ‚the fruit of any fruit tree'. Es wäre demnach trotz seiner auf den ersten Anblick so Paliartig anmutenden Form doch ein echtes Mon-Wort, nämlich

ဉား ဖျေဟ် လဝ် အသာ ‖ ကာလ မတိ[1] ဝှ် ဂှ် ‖ ပ္ကဴ ကဝ် သ္လ ဗမြုက် ၂၅ တ္နာ
8 ကုဴ ဒး ပလာင် ကုဴ ကျာ် ရုဟ် သ္နာ ရ ‖ တ္လ ဉား ဓမ္မစေတီ ဝွာ ပဒ္မာင် ဂမ္မိ ဒှ် အယုက် ၅၁ သ္နာ တွဲ ‖ ရာ (XXXVII 1) ပဒ္မာင် ဥပ္ပရာဇာ ၇ သ္နာ ‖ ‖ ‖

ဒှ် သ္မိ ဨကရာတ် ၁၄ သ္နာ အယုက် ၇၂ သ္နာ ဂွာ ဒ္မာင် ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၈၅၃ ဂှ် အာ စုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ရ ‖ ‖

X, 1 ဓမ္မစေတီ ဟွာ မွဲ တွဲ ‖ ကောန် ဂှ် ဟတ္ထိရာဇာ ဂး ယ္မု ‖ တ္လ ဉား ဗညာ ရာ ‖ ပသ္မိ (2) အဒိ ဗက် ‖ ကောန် ဨကရာတ် ဂမ္လုင် ဂစုတ် က္လေ ဖ္စုတ်
2 ရ ‖ ဘဲ ယဲ ဇ္ဍောက် က္တုဴ ဒှ် ကုဴ သတ္တာ ရ ‖ ပ္ဍဲ ကာလ ဂှ် ဗွဲ ကြဴ ပ္လန် မၚ် မွဲ ဓဝ် စှ် ပြကာ တွဲ လှိင် တ ပ္ဍဲ ဒါန် ကုံ ကွေ ရ ‖ စုတ် လေ သလး ဂွး လေပ် ပရာ ဗစ ဍိက် သ္ကာ ဗော် (3) သွး အမာတ် ဒကုပ် ပ္နာန် ဒဝ် ဗညာ ‖ ပ္ဍဲ ရတ် ပိ ပြကာ လေဝ် ဖျဝ် သူစရုတ်[2] က္လောန် ဗုတ် ကုဴ ဗွဲ မလောန် ရ ‖
3 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၈၅၄ ဂိတု ပုဟ် ၁၃ မာက် ဂှ် သြုင် နန် ‖ လဗုတ် ဇ္ဍောက် က္တုဴ ဒှ် ထှိုင် (4) ကျာ် လဂုင် ကလာင် ဒကို ဗှ် အာ ဒိ ဥင် ဗြေင် ‖ တ္လ ဉား ဗညာ ရာ ဝွ် ယိုက် ထှိုင် ပ္တိန် မ္ဒော ကိုတ် ‖ မစီ ရေင် တ္ဍ ဗုတ် ဗွဲ မဂိုင်

ńaḥ phyeh law asā ‖ kāla mati[1] *wah gah ‖ pkau kaw sla bamrük 25 tnā küw daḥ palāṅ küw kyāk rüh snā ra ‖ tla ńaḥ*
8 *dhammaćetī wwā padmāṅ gammim dah ayuk 51 snā tuai ‖ rā* (XXXVII 1) *padmāṅ upparāǵā 7 snā ‖ ‖ ‖*

dah smim ekarāt 14 snā ayuk 72 snā gwā dmāṅ ‖ pḍai sakkarāt 853 gah ā ćüp anićća dhaw ra ‖ ‖

X, 1 *dhammaćetī hwā mwai tuai ‖ kon gah hatthirāǵā gaḥ ymu ‖ tla ńaḥ bańā rā ‖ pasmim* (2) *adi bak ‖ kon ekarāt gamlüṅ gaćüt klē ph'üt*
2 *ra ‖ bhai yai ǵnok ktüw dah küw sat-tā ra ‖ pḍai kāla gah bwai krau plan maṅ mwai dhaw ćah prakā tuai hliṅ tau pḍai dān küm kwē ra ‖ ćüt le salaḥ gwaḥ lep parā baća ḍik skā bok* (3) *swaḥ amāt dakü̆p pnān dau bańā ‖ pḍai rat pi prakā lew phyaw sūćarüt*[2] *klon ßüt küw bwai malon ra ‖*
3 *pḍai sakkarāt 854 gitu puh 13 māk gah srüṅ nan ‖*

[1] Fehlerhaft, für richtiges မတိတ် *matit.*

[2] Wohl fehlerhaft, für စုတ် *ćüt*, vgl. D II 4.

erließ den Befehl: Zur Zeit des Ausganges der Regenzeit sollen 25 Kaw[1]-Blumen- und Bamrük[2]-Blatt-Bäume nach Buddha gebracht werden jedes Jahr. Dieser Herrscher Dham- 8
maćetī war Mönch ein Alter von 51 Jahren lang, er laisierte sich, war Unterkönig 7 Jahre, er war Alleinherrscher 14 Jahre, (so) konnte er ein Alter von 72 Jahren erreichen. Im Jahre 853 starb er.

Als Dhammaćetī nicht mehr war, wurde sein Sohn Hat- X, 1
thirāǵā genannt, der Herrscher Bańā-Rām[3] im Anfang. Die Söhne des Königs mordete er hin insgesamt. Großes Unglück, Krankheit entstand für die Wesen. In jener Zeit kurz danach 2
wiederum beobachtete er die zehn Gesetze, hatte Wohlgefallen[4] am Opfer aufrichtig. Mit freigebigem Geiste auch verstand er es auszuteilen, zu speisen die Diener, die Schar der Jugendgespielen, die Edelleute, die Offiziere, die hohen Beamten. In den drei Edelsteinen demütigte er sein Gemüt, bemühte sich darum gar sehr. Im Jahre 854 im Monat Puh am 13. der 3
zunehmenden Monatshälfte baute er einen Palast. Ein großer Steinregen entstand, der Sonnenschirm von Kyāk Laguṅ flog von oben hernieder bis zur Stadt Sreṅ. Der Herrscher Bańā-Rām konnte hinaufbringen einen Sonnenschirm, aufrichten eine Krone. Sehr viele Rubinsteine bereitend, fügte er sie ein ober-

labüt ǵnok ktüw dah tḍüṅ (4) *kyāk laguṅ kalāṅ datū ćeh ā düw ḍuṅ sreṅ ‖ tla ńaḥ bańā-rā̃ gwā̃ yük tḍüṅ ptün βhō̃-küt ‖ maćī reṅ tmā̃ büt bwai maglüṅ*

ća = ‚wer auch immer', *sać* ‚Frucht', + *ćhu* ‚Baum'. Daß Auslautkonsonant des vorhergehenden und Anlautkonsonant des nachfolgenden Wortes in eine Ligatur (hier *ćć̀h*) zusammengezogen werden, ist zwar selten, aber doch auch sonst belegt, s. besonders *sattā* = *sat-tā* B I 1, Anm. 6 zur Übersetzung. Merkwürdiger aber ist hier noch der sonst im Mon nicht mehr vorhandene Palatalauslaut in *sać*. Möglicherweise liegt Assimilation mit *ćhu* vor.

[1] ‚Glue or past of any kind'.

[2] Nach meinem peguanischen Gewährsmann ‚a miraculous gift-bearing tree'.

[3] = Binya Ran bei Ph-a, S. 122.

[4] Hier fehlt — ob fehlerhaft? — das sonst mit *klìṅ* in dieser Bedeutung verbundene *ćüt*.

4 စုတ် လဝ် လတူ ဇုပ် ပြကာ ကျ၍ လှုင် ရ ‖ အယုက် (5) တူ ညး ၄၈
ကာလ ၅် ဒက် စေတီ တမြောတ် ဗေင် ၄၈ ရ ‖ ဇိင် ဌော် ဒက် ဖလ္ဒဲ ပှန် ‖
ဗဗေင် ထဝ် သို ဝဝ် ထဝ် ပပူဇ် သ္မုတ် ရိုဟ် ဟ် တ္ဆဲ ရ ‖ မ္ဒိဟ် ဒစာံ ကျိင်
5 ထဝ် ဂွံ ကွက် ပပူဇ် ‖ အ(6)ယုက် ၄၆ ပ္ဂင် ရင် ကျိန် ဒုင် ပသ္ဒီ ၃၀ သ္ဒာံ
အယုက် ၈၁ ‖ ပ္ဒဲ သက္ကရာတ် ၈၈၈ ၅် တူ ညး ဗညာ ရာံ အာ စိုပ် အနိစ္စ
ဓဝ် စ အာ သွဝ် ရ ‖ ‖

XI, 1 ကောန် ၅် ဗဓိရာဇာ[1] ဂး ယ္ဒူ ‖ ဒုင် ယ္ဒူ ဒကာ ရတ် ပိ အယုက် ၁၆
သ္ဒာံ ပ(7)သ္ဒီ သဒ္ဓာစာဂ ဗွဲ မကောန် ရ ‖ တီ ဂုန် ရတ် ပိ ပြကာ ကနှံ
ကုသို ဂ္ဒိုင် စေတီ ဘုတ် ဌပ် ‖ ပ္ဒဲ ဓာတ် သော် စေတီ လဂုင် ၅် ‖ ပရိုတ်
ထဝ် သို ‖ ‖ ‖ ‖

2 ရေင် လဝ် မတ် တ္ဒံ နီ(XXXVIII 1)လာ ‖ သို မတ် မတ္ဒေင် ဗွဲ
မဂ္ဒိုင် စုတ် လဝ်· လတူ ဇုပ် ပြကာ ကျ၍ ရ ‖ စိင် ဒြင် ဇ္ဂီ မွဲ ၆် ဖ္ဒိုက် တူ
ညး သို ကောန် ကဥတ် စာ ဗဗေင် ထဝ် ဩန် မွဲ မ္ဒိဟ် ဒစာံ တူ ညး ကို
3 ဒါန် ကို ကျ၍ ရ ‖ သ္ဒီ ဂွံ ယာံ သံမာပယောဂ နွံ (2) ၆် အယုက် ၈၀ သ္ဒာံ
ဂွံ ဒ္ဒိင် ဂွံ စမိန် ပြမာန် ထ္ဂိုင် ဗ္ဘာင် တူ ပညာ တံ ဟို လဝ် ‖ ဟိုတ် သမ္မာ-
ပယောဂ ဟွံ မွဲ ‖ ဆ အယုက် ၂၈ သ္ဒာံ ကို ပ္ဒဲ ထာန် ဖြိုပ် ဟေင် မှး ၆်

4 *ćut law latū dhup prakā kyāk lguṅ ra ‖ ayuk* (5) *tla ńaḥ 48 kāla gah dak ćetī tamrot beṅ 48 ra ‖ ǵāṅ ǵnok dak phalai plan ‖ babeṅ thaw süm waw thaw papūǵau smut rüh h tṅai*
5 *ra ‖ mnih daćā̃ kniṅ thaw gwā̃ kwak papūǵau ‖ a*(6)*yuk 46 pkaṅ raṅ kmin ḍuṅ pasmim 45 snā̃ ayuk 81 ‖ pḍai sakkarāt 888 gah tla ńaḥ bańā rā̃ ā ćüp aniććа dhaw ćau ā swaw ra ‖ ‖*

XI, 1 *kon gah badhirāǵā*[1] *gaḥ ymu ‖ duṅ ymu dakā rat pi ayuk 16 snā̃ pa*(7)*smim saddhāćāga bwai malon ra ‖ tim gun rat pi prakā kaṉā̃ kusüw glüṅ ćetī bhut ǵrap ‖ pḍai dhāt sok ćetī laguṅ gah ‖ parüt thaw süm ‖ ‖ ‖ ‖*

2 *reṅ law mat tmā̃ nī*(XXXVIII 1)*lā ‖ süm mat matmeṅ bwai maglüṅ ćut law latū dhup prakā kyāk ra ‖ ćiṅ draṅ*

---

[1] Fehlerhaft, für ဗဓိရောရာဇာ *badhirorāǵā*.

halb der Edelstein-Pyramide von Kyāk-Laguṅ. Das Alter des 4
Herrschers war 48 (Jahre), als er erbaute die Pagode Tamrot-
beṅ-48.[1] Einen großen Thron erbaute er mit einer Balustrade.
Ein Gefäß von Gold mit einem Traggestell von Gold, um zu
opfern gekochten Reis für jeden Tag. Acht Menschen konnten
eine Glocke von Gold aufhängen zum Opfer. Er hatte ein 5
Alter (früher) von 46, leitete die Regierung der Stadt, war
König 45 Jahre, (das ist) ein Alter von 81. Im Jahre 888
starb der Herrscher Baṅā-Rām, kehrte zur Seligkeit zurück.

Sein Sohn, Badhirāǵā mit Namen, erhielt den Namen XI, 1
Dakā-rat-pi,[2] wurde im Alter von 16 Jahren König, recht-
gläubig gar sehr. Er erwies Pietät den drei Edelsteinen, er-
richtete in verdienstlicher Weise viele Pagoden, Bhuts und
Ǵraps, an der Haar-Reliquie, der Pagode von Laguṅ, eine
Überziehung mit Gold auch.

Er bereitete Saphirsteine, sehr viele seltene Edelsteine 2
setzte er oberhalb der Edelstein-Pyramide Buddhas ein. Einen
ausgewachsenen königlichen[3] Elefanten, auf welchen der Herr-
scher zwei Kinder des Feuers[4] setzte, eine Schüssel von Gold
(und) Silber, acht Menschen schenkte der Herrscher zur Opfer-
gabe für Buddha. Wenn dieser König in dem Sammāpayoga 3
geblieben wäre, so würde er ein Alter von 85 Jahren erlangt
haben, würde erlangt haben die Autorität des weißen Sonnen-
schirmes, sagen die Weisen. Weil er in dem Sammāpayoga (nicht
mehr?) war, so war sein Alter nur 28 Jahre (und) an einem

mṅüw mwai dah phḍük tla ṅaḥ süm kon kmat βā babeṅ thaw
sran mwai mnih daćã tla ṅaḥ küw dān küw kyāk ra ‖ smim 3
wwã yã̃ sāmāpayoga nwã (2) *dah ayuk 85 snã̃ gwã dmāṅ gwã*
ćamin pramān tḍüṅ btāṅ tla paṅā tã̄ hüm law ‖ hüt sammā-
payoga hwã mwai ‖ ćha ayuk 28 snã̃ küm pḍai thān grüp
heṅ mdaḥ dah

[1] *Tamrot-beṅ* ist gewiß ein Mon-Wort und hat seine inhaltliche Bedeutung; dieselbe ist aber nicht festzustellen.

[2] = Laie der drei Edelsteine = Ta-ká-rwut-bi bei Ph-a, S. 123.

[3] *Maṅüw* = P. *maṅgalo*.

[4] Was mit diesen ‚Kindern des Feuers' gemeint ist, weiß ich nicht.

4 အနိစ္စ ဓဝ် ‖ အယုက် ၁၆ ၎် သ္ဍီ ၁၂ သ္ဍာံ ၎် အယု(3)က် ၂၈ ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ်
5 ၉၁၀[1] ဂ္ဂ် အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ၆ အာ သွဝ် ရ ‖ သမ္မာပယောဂ မ္ဂး ဝွံ ဌော်
ကိုဖိုသန် ‖ ဒိုဂမြင် အိန် ကိုဝွံ ဂတး ကှေ့ ဓာ ဟောင် ‖ ဓကူင် ပ္ဍဲ သုတ်
6 ဂ္ဂိုင် စွံ ‖ ဟိုတ် ဂ္ဂ် ရ ‖ ထတ် ဓပတ္ဂ ပို(4)န် ပတ္ဂ အနုဘ ဂ္ဂ် ‖ ဆ အတန်
ကုသိုဝ် တမ္ဂာ လေ ကလိ ဝွံ ရ ‖ ပ္ဍဲ ကာလ မၚ် သမ္မာပယောဂ ဂ္ဂ် ‖ ဓဒဂိုန်
သီ ဓဓင် သီ ဓပစ္စဲ ဓ္စော် ပ္ဍဲ ရတ် ပိ ပြကာ ‖ ပွ ဓပြာ် ဂြိုဟ် ဒရိုဟ် ဒဲ
7 ဓဓင် (5) မ္ဒဲ ဧကု ဒး ရး ‖ ပ္ဍဲ သမ္မာပယောဂ ၂ စွံ ဝွံ ‖ ယဝ် သ္ဂောံ ပြု
8 ပြေင် မ္ဂး ‖ အယုက် ဂ္ဂိုင် ပိုန် ထီတိ ဓဝွံ ကူင် စိုပ် ဟောင် ‖ ဒကာ ရတ် ပိ
ဝွံ ပြကိုဟ် ကွပ် ဟွံ ဌီ မ္ဒဲ ‖ သမ္မာပယောဂ ဟွံ ပတီ ‖ (6) ဆ ဝေင် ဒ္ဒိင်
စိင် ချေဟ် ကြာ ဂြိုပ် ကြာ ဂ္ဂိုင် ဂ္ဂဲ ဂ္ဂိက် ၈ ကူ ဂတာံ ရောင် ‖ ပညိင်
သ္ဂိုင် ကှ ဟွံ ဌီ ပြကိုဟ် ကွပ် ဟိုတ် ဂ္ဂ် ရ ‖ ဗဓိရောရာဇာ မ္ဂး ရောင် ‖
ဒကာ ရတ် ပိ ဟွံ မ္ဒဲ တဲ ‖ ‖

4 *anićća dhaw ‖ ayuk 16 dah smim 12 snã̄ dah ayuk* (3) *28 ‖*
pḍai sakkarāt 910[1] *gah ā ćüp anićća dhaw ćau ā swaw ra ‖*
5 *sammāpayoga mgaḥ wwã ǵnok küw phüw san ‖ düw gamraṅ in*
küm gwã gataḥ klẽ mā heṅ ‖ makluṅ pḍai sut glüṅ ćwã ‖ hüt
6 *gah ra ‖ that mapatla pü*(4)*n patla anubhau gah ‖ ćha atan*
kusüw tamlā le kali gwã ra ‖ pḍai kāla madah sammāpayoga
gah ‖ madagün sī mamaṅ sī mapaćβuai-ćβok pḍai rat pi prakā ‖
pwa maprāk grüh darüh dai mamaṅ (5) *mwai ǵaku daḥ raḥ ‖*
7 *pḍai sammāpayoga 2 ćwã wwã ‖ yaw sgõ pru preṅ mgaḥ ‖ ayuk*
8 *gliṅ pün thīti magwã kluṅ ćüp heṅ ‖ dakā rat pi wwã prakü̈h*
knap hwã ṅim mwai ‖ sammāpayoga hwã patim ‖ (6) *ćha weṅ*
dmãṅ ćiṅ khyeh krā grüp krā gniṅ glāi glãk ća knu gatã̄ roṅ ‖
pańãṅ sḍüṅ klau hwã ṅim prakü̈h knap hüt gah ra ‖ badhi-
rorāǵā mgaḥ roṅ ‖ dakā rat pi hwã mwai tuai ‖ ‖

---

[1] Muß heißen ၉၀၀ *900.*

Orte im Walde fürwahr mußte er sterben. (Vorher) ein Alter 4
von 16, er war König 12 Jahre, (das) ist ein Alter von 28
Jahren. Im Jahre 910 starb er, kehrte zur Seligkeit zurück.
In dem Sammāpayoga nämlich war dieser sehr reich an Früch- 5
ten.[1] Bis zum Verständnis Ins[2] konnte er besiegen den Teufel
fürwahr, kommend in vieler Reinheit[3] zumal. Deswegen war
er stark, im Besitz von Glück, im Besitz von Macht. Alle 6
möglichen würdigen Verdienste von früher her auch konnte er
erlangen, in jener Zeit als er Sammāpayoga war, als er beob-
achtete die Gebote, bewahrte die Gebote, sich stützte auf die
drei Edelsteine, die Versöhnungsopfer für die Planeten dar-
bringend,[4] bewachend, sich selbst entsprechend, in diesen 2
Sammāpayoga zusammen. Wenn er es fertiggebracht hätte, 7
das durchzuführen, so würde er es wahrlich erreicht haben,
zu einem hohen Alter, zu Glück (und) Dauerhaftigkeit[5] zu
kommen. Dieser Laie der drei Edelsteine war ein schweigendes, 8
nicht sehendes Buch. Er verehrte[6] die Sammāpayoga nicht,
spielte nur mit Elefanten, Pferden im Walde . . .,[7] suchte, nahm
heraus, aß die Austern fürwahr. Er war wie ein Taubstummer,
nicht Sehender, ein schweigendes Buch deshalb, er wird Ba-
dhirorāǵā[8] genannt fürwahr.

---

[1] = P. *phalā*, s. Ch, S. 380.

[2] *In* = *Indra*; die Bedeutung der Anfangsworte des Satzes ist mir nicht klar.

[3] *Sut* heißt als Mon-Wort ‚Seide', und mein peguanischer Gewährsmann gibt mir noch dazu an ‚abwischen', wo es dann = Bahnar *śut* usw. wäre. Ich kann mit beidem hier nichts anfangen und konjiziere, daß hier ein Pali-Lehnwort vorliege, das auf Pali *suci* ‚Reinheit' zurückgeht; nach Abfall des *i* muß auslautendes *ć* im Mon zu *t* werden.

[4] *Darüh dai* gibt mein peguanischer Gewährsmann als gleichbedeutend mit *pwa mapräk grüh* an = ‚to offer propitiatory gifts to the planets'. *Dai* ist wohl Lehnwort = P. *dayati* ‚geben'.

[5] = P. *thiti*.

[6] *Patim* als Mon-Wort heißt ‚anreden' (wörtlich: ‚wissen machen'); da ich damit hier nichts anzufangen weiß, ziehe ich es vor, es als Lehnwort zu fassen, von Pali *patimāneti* ‚verehren' herstammend.

[7] Als Bedeutung von *gniṅ* wird bei H-St ‚Lenden', ‚Hüften' angegeben, was hier offenbar nicht paßt.

[8] P. *badhiro* ‚taub'.

XII,1 ပရင်မင်သောဲတိ တ္ၚ ညး ဗ(7)မာ ပ္ကင် ရင် ဍုင် ဟံသာဝတီ ပ္လန်
ရ ‖ သ္မိင် ဝွံ သိုံ မ္ဘော် ကိုတ် မရေင် လဝ် မတ် ဗွဲ မဂ္လိုင် ကို စုတ် ဓုပ် ပြကာ
တ္ဍိုင် ဓာတ် သောံ လဂုင် ရ ‖ ဇကု ဂ္န ကျာ် သ္မိင် ကို ဒါန် တွဲ ‖ ပိုက် ကေတ်
2 ညုဟ် ထဝ် စဟ် ပသာ ‖ ပ္ဍဲ သက္က(XXXIX 1)ရာတ် ၉၁၂ ဂိတု ပသာ် ၁
စွေက် တ္ၚဲ ၄ ဂှ် တ္ၚ ညး ပရင်မင်သောဲထိ စ် အာ သ္ဝ ရ ‖ ‖
3 တ္ၚ ညး ပရင်မင်သောဲထိ ဟွံ မွဲ တွဲ ‖ သ္မိင် ဓဝ် ဇုက် လလီ ပသ္မိင်
ဂွံ ပ္ကင် ရင် ဍုင် ဟံသာဝတီ ပ္လန် ‖ ရ ‖ သ္မိင် ဝွံ သိုံ မရေင် လဝ် မတ် မ္နိက်
4 မစိ (2) စောန် စုတ် လဝ် ဓုပ် ပြကာ တ္ဍိုင် ဓာတ် သောံ လ္ဂုင် ရ ‖ ပ္ဍဲ
5 သက္ကရာတ် ၉၁၃ ဂိတု စဲ ၃ စွေက် ဂှ် သ္မိင် ဓဝ် ပေက် တွဲ က္လေံ အာ ရ ‖ ပ္ဍဲ
အတး ဂှ် သ္မိင် ဓဝ် ပေက် တွဲ ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၁၄ ဂိတု အသာတ် ဂှ် တ္ၚ
ညး ပရင်မင်ဂြီ တ္ၚ (3) ညး ဒိုဟ် စဟ် ‖ သ္မိင် ဗမာ ဂွံ ပ္ကင် ရင် ဍုင် ဟံသာ-
ဝတီ ပ္လန် ရ ‖ ‖
6 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၁၉ ဂိတု မြေဂ္ဂသိုဝ် ဂှ် ‖ ဂွံ သ္မိင် ဓဝ် ဇုက် လလီ ပ္ဍဲ
7 ဂြိုပ် ပတဲ ဗြဴ သ္မိင် ဓဝ် ဒှ် အာ အနိစ္စ ဓဝ် ရ ‖ တ္ၚ ညး ဗမ္ဂး ဒိုဟ် စဟ် ဂွံ
(4) ဂွံ ပတ္ၚ ဓိင် ဇ္ဍာင် ‖ ဂွံ ပတ္ၚ တ္ဍိုင် မ္နိက် ဂွံ ငူး ဍိုန် ဍုင် ဍိုင် ‖ ဗြဴ

XII,1 *paraṅmaṅsoithī tla ńaḥ ba(7)mā pkaṅ raṅ duṅ hãsāwatī plan ra ‖ smim wwā sūm βhõ-küt mareṅ law mat bwai maglüṅ küw ćut dhup prakā tḍüṅ dhāt sok laguṅ ra ‖ ǵaku gna kyāk*
2 *smim küw dān tuai ‖ pük ket ṅuh thaw ćah pasā ‖ pḍai sak-ka(XXXIX 1)rāt 912 gitu pasāk 1 ćwek tṅai 4 gah tla ńaḥ paraṅmaṅsoithī ćau ā swaw ra ‖ ‖*
3 *tla ńaḥ paraṅmaṅsoithī hwā mwai tuai ‖ smim dhaw ǵuk lalī pasmim gwā pkaṅ raṅ ḍuṅ hãsāwatī plan ‖ ra ‖ smim wwā sūm mareṅ law mat mnik maći (2) ćon ćut law dhup prakā*
4 *tḍüṅ dhāt sok lguṅ ra ‖ pḍai sakkarāt 913 gitu ćai 3 ćwek*
5 *gah smim dhaw pek tuai klẽ ā ra ‖ pḍai ataḥ gah smim dhaw pek tuai ‖ pḍai sakkarāt 914 gitu asāt gah tla ńaḥ paraṅ-maṅgrī tla (3) ńaḥ düh ćah ‖ smim bamā gwā pkaṅ raṅ ḍuṅ hãsāwatī plan ra ‖ ‖*
6 *pḍai sakkarāt 919 gitu mreggasüw gah ‖ gwā smim dhaw ǵuk lalī pḍai grüp patai brau smim dhaw dah ā anićća dhaw*

Als dieser Laie der drei Edelsteine nicht mehr war, regierte XII, 1
Paraṅmaṅsoithī,[1] ein birmanischer Herrscher, die Stadt Hāsāwatī wiederum. Dieser König bereitete samt einer Krone sehr viele Edelsteine, ließ sie einsetzen in die Edelstein-Pyramide des Sonnenschirms der Haar-Reliquie von Laguṅ. Die Königin selbst ließ opfern, hinaufbringen die Summe von 10 Pasā Gold. Im Jahre 912 im Monat Pasāk am 1. der abnehmenden 2
Monatshälfte am 4. Tage kehrte der Herrscher Paraṅmaṅsoithī zum Himmel zurück.

Als der Herrscher Paraṅmaṅsoithī nicht mehr war, wurde 3
der Gesetzeskönig Ǵuklalī[2] König, gelangte zur Regierung der Stadt Hāsāwatī hinwiederum. Dieser König bereitete ebenfalls wunderbar seltene Rubine und setzte sie ein in die Edelstein-Pyramide des Sonnenschirms der Haar-Reliquie von Laguṅ. Im Jahre 913 im Monat Ćai, am 3. der abnehmenden Monats- 4
hälfte, floh der Gesetzeskönig weg. Zu der Neujahrsfeier[3] floh 5
der Gesetzeskönig. Im Jahre 914 im Monat Asāt gelangte der Herrscher Paraṅmaṅgrī,[4] der Herrscher der zehn Weltgegenden,[5] ein birmanischer König zur Regierung der Stadt Hāsāwatī hinwiederum.

Im Jahre 919 im Monat Mreggasüw gelangte der Ge- 6
setzeskönig Ǵuk-lalī in den Wald Patai-Brau, der Gesetzeskönig starb. Dieser Herrscher, der Brahmane der zehn Welt- 7
gegenden, gelangte zum Besitz des weißen Elefanten, gelangte zum Besitz des Rubinen-Sonnenschirms, gelangte zur Eroberung der Regierung vieler Städte. Eine Gemahlin, einen Edelstein

ra ‖ tla ńaḥ bamnaḥ düh ćah wwā (4) *gwā patla ćiṅ btāṅ* ‖ 7
gwā patla tḍüṅ mnik gwā ǵnaḥ kmin ḍuṅ glüṅ ‖ brau

---

[1] = Tabeng Shwé-htí bei Ph-a, SS. 129—136.

[2] = Thamin-htau bei Ph-a, S. 135 und ‚Drag-ga-li Meng' a. a. O., S. 140.

[3] *Ataḥ* nach meinem peguanischen Gewährsmann ‚the period of the Burmese New Year about 12th April'.

[4] = Bureng Náung (bei den Portugiesen Branginoco und Chaumigrem) bei Ph-a, SS. 129, 139 und passim von SS. 129—158.

[5] Über die zehn Weltgegenden (mit Zurechnung von Nordost usw. und Nadir und Zenith) s. Ch, S. 125; vgl. auch oben S. 131, Anm. 7.

ရတ် နူ တ္ကာ သိင်ဟ်ုဝ် ညး ဒး ပလာင် နင် ဆက် ကွာဲ ‖ ဂွံ ဒုင် ယ္မု ဗမ္နး
ဒိုဟ် စှ် ‖ ‖

8 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၃၀ ဂိတု ဇေ္ၚ မွဲ မံက် (5) သုရိယ ဂြး စပ် ထ္ၜဲ ဗ္တာ ‖
၉ မံက် ထ္ၜဲ ၄ ဂှ် ကသဳ တိ က္တိုဝ် ဒှ် ဓာတ် သောဲ လဂုင် ပြုဝ် အာ ‖ ဒး ရိုဟ်

9 ဇေ္ၚ နူ ဗှ် ဒေါဝ် တဲ ဒက် ပ္တိုန် ပ္လန် ရ ‖ တ္လ ညး ဂွံ ယိုက် ဘ္ၜော် ကိုတ် ဂွံ
စုတ် ဓုပ် ပြကာ (6) တ္ဍိုင် ‖ ဂွံ ဂြောပ် ထဝ် ဂွံ ထာပ္နာ လဝ် ဟေင် ‖ ပသ္မိ

10 ၂၉ သ္နာ် တဲ ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၄၃ ဂိတု ဒဂိုန် ၄ မံက် ထ္ၜဲ ၅ ဂှ် ရ ‖ တ္လ
ညး ဗမ္နး ဒိုဟ် စှ် အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ရ ‖ ‖

11 ကောန် တ္လ ညး ဇမ္နး[1] ဒိုဟ် စှ် ဂှ် ပသ္မိ ပ္ဍဲ ဍုင် (7) ဟံသာဝတဳ တဲ ‖

12 ဒကု ဗညာ ဒလ မဟာသေနာပတိ ကိုဝ် ဖျေဟ် ထဝ် အပ္လာ လယိုင် ၅ ပသာ ‖
ကိုဝ် ပြောပ် ဖျေဟ် နူ ဥန္နလူ ဒိုဝ် ဂ္နဝ် ဂ္ဍာ ဗြာတ် လောတ် သြန် မသြာန် ထဝ်

13 အပ္လာ ဂှ် ၅ ပသာ ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် (XL 1) ၉၅၁ ဂိတု ဖဝ်ရဂိုန် ၄ မံက်
ထ္ၜဲ ၂ ဂှ် တ္ဍိုင် သုံ ဘ္ၜော် ကိုတ် ဂွံ ယိုက် ထာပ္နာ လဝ် ‖ ခ္နိင် သ္နာ် ဖွဲ လယိုင်
၄၀ ပသာ ဂွံ သောန် ပပူ် ဓာတ် သောဲ ရ ‖ ‖

14 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၅၁ ဂှ် ဂိတု ဇေ္ၚသဳ ၁၀ မံက် ထ္ၜဲ ၁ ဂှ် ဂွံ ပိုင်[2]

rat nū tkā siṅhüw ṅaḥ daḥ palāṅ naṅ ćhak kwāi ‖ gwā duṅ ymu bamnaḥ düh ćah ‖ ‖

8 *pḍai sakkarāt 930 gitu ǵeh mwai māk* (5) *suriya graḥ ćap tṅai btā ‖ 9 māk tṅai 4 gah kasī ti ktüw dah dhāt sok laguṅ prüw ā ‖ daḥ rüh ćeh nū bhū dow tuai dak ptün plan*

9 *ra ‖ tla ṅaḥ gwā yük βhō-küt gwā ćut dhup prakā* (6) *tḍüṅ ‖ gwā grop thaw gwā thāpnā law heṅ ‖ pasmim 29 snā tuai ‖*

10 *pḍai sakkarāt 943 gitu dagün 4 māk tṅai 5 gah ra ‖ tla ṅaḥ bamnaḥ düh ćah ā ćüp anićća dhaw ra ‖ ‖*

11 *kon tla ṅaḥ ǵamnaḥ*[1] *düh ćah gah pasmim pḍai ḍuṅ* (7)

12 *hāsāwatī tuai ‖ daku baṅā dala mahāsenapati küw phyeh thaw aplā layüṅ 5 pasā ‖ küw prop phyeh nū unnalū düw gnau*

13 *gḍā brāt lot sran masrān thaw aplā gah 5 pasā ‖ pḍai sakkarāt* (XL 1) *951 gitu phawragün 4 māk tṅai 2 gah tḍüṅ süm*

---

[1] Fehlerhaft, für ဗမ္နး *bamnaḥ.*

[2] Fehlerhaft, für ပိုန် *pün.*

von der Insel Siṅghüw mußte man herbeiholen . . .[1] Er erhielt den Namen Brahmane der zehn Weltgegenden.

Im Jahre 930, im Monat Ǵeḥ, am 1. der zunehmenden 8
Monatshälfte, trat eine Sonnenfinsternis[2] ein. Am 9. der zunehmenden Monatshälfte, am 4. Tag, entstand ein Erdbeben, die Haar-Reliquie von Laguṅ . . .[3] Sie mußte von der Mitte der Terrasse herunterfallen, er baute sie wieder auf. Der 9
Herrscher konnte eine Krone hinaufbringen, konnte (sie) hineinsetzen in die Edelstein-Pyramide. Er konnte sie mit Gold überziehen fürwahr. Er war König 29 Jahre. Im Jahre 943, 10
im Monat Dagün, am 4. der zunehmenden Monatshälfte, starb der Herrscher Brahmane der zehn Weltgegenden.

Der Sohn des Herrschers Brahmane der zehn Weltgegen- 11
den wurde König in der Stadt Hãsāwatī. Daku Baṅā Dala,[4] 12
der Oberfeldherr, ließ Gold flach schlagen im Gewicht von 5 Pasā, ließ überziehen von dem Haarknoten bis zur Höhlung der Ausbauchung mit Silber, das mit dem flachen Gold von 5 Pasā geschmolzen, vermischt war. Im Jahre 951, im Monat Phawra- 13
gün, am 4. der zunehmenden Monatshälfte, am 2. Tag, konnte er auch einen Sonnenschirm mit einer Krone hinauftragen (und) einschließen. Eine Glocke aus Kupfer im Gewicht von 40 Pasā konnte er gießen zu Ehren der Reliquie der Haare.

Im Jahre 951, im Monat Mrekkasüw, am 10. der zu- 14
nehmenden Monatshälfte, am 1. Tag, erlangte er das Eigentum

βhõ-küt gwã yük thāpnā law ‖ khaṇiṅ slāk mwai layüṅ 40 pasā gwã son papūǵau dhāt sok ra ‖ ‖

pḍai sakkarāt 951 gah gitu mrekkasüw 10 mmāk tṅai 14
1 gah gwã püṅ[2]

---

[1] S. Ph-a, S. 156. Die Bedeutung von *kwāi* läßt sich nicht feststellen.

[2] *Suriya graḥ-ćap* = P. *suriyaggāho* (*gāho* = Sanskr. *grāha*).

[3] Die Bedeutung von *prüw* läßt sich nicht feststellen.

[4] Hier ist ein offenbarer Irrtum in dem Manuskript. Die Regierung des Sohnes von Paraṅmaṅgrī (= Bureng Naung), Yuva Râjâ (s. Ph-b, S. 120) wird vollständig übergangen, und fälschlicherweise der von dem König von Siam als Statthalter eingesetzte Mon-Häuptling Binya Dalā (s. Ph-b, S. 123) zu einem Sohne Paraṅmaṅgrīs gemacht. Oder aber es müßte der weiter unten (15) angeführte Herrscher Nāngya als der Sohn Paraṅmaṅgrīs gemeint sein.

ဒုင် တံဥူ (2) ရ ‖ ပဲ့ ဂိတု မာတ်[1] ဒုင် ဟံသာဝတီ လိုလု ဩန် ဂြဲ အာ ရ ‖ ‖

15 တှ ညး နာန်ဂျ ဂ် ပတ္တီ ၁၀ သွဲ ‖ ပဲ့ သက္ကရာတ် ၉၆၃ ဂ် တှ ညး နာန်ဂျ အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ပဲ့ ဒုင် တံဥူ ရ ‖ ‖

XIII 1 ဒကိုပ် ကျွင် ဂလာ ကပ္ပီတာန် ၉ရာ (3) ဂ် ‖ ပသ္ဒီ ပဲ့ ဒုင် ဩေင် ပှန် ရ ‖ ဟိုတ် မဒ် တ္ဌပ် ဒေဝဒတ် ဗော် ဒိတ္ဌိ ‖ ဟွံ ဝွံ ထာပနာ ဂှံ ဓာတ် စေတီ
2 ရ ‖ နွံ ပိုန် အန် ဂဗုတ် ‖ နွံ ပိုန် ဒ္ဒိ လစေဝ် ‖ ညး ဇာ သိုလ် ညး ဂ်ွ ဒုင် ဂမ္ဒိုင် ခနှံ မ္ဒေဒံ (4) ကိုတ် နွံ ပိုန် ဘာ ဒ္ဒိ ကိုဒ် အခါ ‖ ပိင် မတ် ၃၂၁ မ ‖ ‖

3 ပဲ့ သက္ကရာတ် ၉၇၂ ဂိတု သွန် ၁၁ မွံက် ဣဲ ၆ သိုလ် ညး ဒုင် ဂမ္ဒိုင်
4 ပ ကုသိုလ် ဝွံ စုတ် မ္ဒေဒံ ကိုတ် ကျာ် လုင် ဟောင် ‖ ဂလာ ကပ္ပီတာန် ၉ရာ ပ(5)သ္ဒီ ပဲ့ ဒုင် ဩေင် ဂ် ဒ် ၁၂ သွဲ ရ ‖ တှ ညး နန်ထဝ် အဝ တှ ဣိုင် မ္ဒိက် ‖ ‖

5 သက္ကရာတ် ၉၇၄ ဂိတု စဲ ဂ မွံက် ဣဲ ၄ ဂ် ‖ တှ ညး အဝ ၉က် ဖ္ဒေ စိုပ် ဒုင် ဩေင် ဗတိုက် ဂလာ ဝွံ ၎း ဂ(6)လာ ဝွံ ဒုင် ဩေင် တဲ့ ‖ မ္ဒိဟ် ၄၂ ဂယိုင် သ္ဒီ ကိုဓ္ဓပွကာ ဓာတ် သော် ရ ‖ ခနှိင် သှာ် မွဲ ကိုသောန် ပူဇ် ဓာတ် ကျာ် ရ ‖ ‖

ḍuṅ tā'ū (2) ra ‖ pḍai gitu māt[1] ḍuṅ hāsāwatī lüm lṅu srun grā̃ ā ra ‖ ‖

15 *tla ńaḥ nāngya gah pasmim 10 snā̃ ‖ pḍai sakkarāt 964 gah tla ńaḥ nāngya ā ćüp anićća dhaw pḍai ḍuṅ tā'ū ra ‖ ‖*

XIII 1 *daküp kβaṅ galā kappītān ǵarā (3) gah ‖ pasmim pḍai ḍuṅ sreṅ plan ra ‖ hüt madah tmap dewadat bok ditthi ‖ hwā*
2 *gwā thāpanā glā dhāt ćetī ra ‖ nwā pün an-gabut ‖ nwā pün düw-laćew ‖ ńaḥ βā süm ńaḥ gnau ḍuṅ gamlüṅ khaṉā βhõ-(4) küt nwā pün bhā düw küw akhā ‖ pāṅ mat 351 ma ‖ ‖*

3 *pḍai sakkarāt 972 gitu swan 11 mmāk tṅai 6 süm ńaḥ*
4 *ḍuṅ gamlüṅ pa kusüw gwā ćut βhõ-küt kyāk lguṅ heṅ ‖ galā kappītān ǵarā pa(5)smim pḍai ḍuṅ sreṅ gah dah 12 snā̃ ra ‖ tla ńaḥ nanthaw awa tla tḍüṅ mnik ‖ ‖*

---

[1] Fehlerhaft, für richtiges မာ် *māk*; vielleicht daß hier auch provinzialistische Aussprache des Auslaut *-k* mitgewirkt hat; s. H-St, S. XV.

der Stadt Tamū. Im Monat Māk wurde die Stadt Hāsāwatī zerstört, sie ward zur unwegsamen Einöde.

Der Herrscher Nāngya war König 10 Jahre. Im Jahre 15
964 starb der Herrscher Nāngya in der Stadt Tamū.

Der Befehlshaber eines fremden Schiffes, der Kappītān XIII 1
Ǵarā,[1] wurde König in der Stadt Sreṅ[2] hinwiederum. Weil
er hinneigte zu den Dewadat, einer falschen Lehre folgte,
konnte er nicht den Reliquienschrein der Pagode einschließen.
Es war das Glück von An-Gabut, es war das Glück von Düw- 2
Laćew, dieser zwei, zusammen mit den Bewohnern vieler
Städte, zu errichten eine Krone; es war das Glück der Klöster
bis nach Akhā,[3] hinzuzufügen 351 Edelsteine.

Im Jahre 972, im Monat Swan, am 11. der zunehmenden 3
Monatshälfte, am 6. Tage, zusammen mit den Bewohnern vieler
Städte, taten sie ein verdienstliches Werk, konnten hineinsetzen
die Krone in Kyāk-Lguṅ fürwahr. Der Fremde, der Kappītān 4
Ǵarā, war König in der Stadt Sreṅ 12 Jahre. Der Herrscher
Nanthaw von Awa,[4] Besitzer des Rubinen-Sonnenschirms.[5]

Im Jahre 974, im Monat Ćai, am 8. der zunehmenden 5
Monatshälfte, am 4. Tage, zog der Herrscher von Awa herunter
nach Sreṅ, zu bekriegen den Fremden, er erlangte den Sieg
über den Fremden, erlangte die Stadt Sreṅ. 42 Menschen gab
die Gemahlin des Königs zum Dienste der Reliquie der Haare.
Eine Glocke von Kupfer ließ er gießen zu Ehren der Reliquie
Buddhas.

sakkarāt 974 gitu ćai 8 mmāk tṅai 4 gah ‖ tla ṅaḥ awa 6
ǵak ćeh ćūp ḍuṅ sreṅ batūk galā gwā ǵnaḥ ga(6)lā gwā ḍuṅ
sreṅ tuai ‖ mnih 42 gayūṅ smim kūw uppakā dhāt sok ra ‖
khaṇiṅ slāk mwai kūw son pūǵau dhāt kyāk ra ‖ ‖

---

[1] Der Portugiese Philipp de Brito und Nicote, s. Ph-b, S. 125.

[2] = Syriam a. a. O.

[3] Ob *Akhā* Eigenname ist, oder inhaltliche Bedeutung hat, ist mir nicht bekannt.

[4] = Mahâ Dhammâ Râjâ bei Ph-b, S. 128 ff.

[5] Der Satz ist unvollständig, ohne Prädikat; vgl. C VII 4, Anm. 5 zur Übersetzung.

6 ပဲ့ သက္ကရာတ် ၉၇၅ ၄် တူ ညး ဂွံ ပ္ကင် ရင် ဒုင် ဟံသာဝတီ ရ ‖ ‖

7 ပဲ့ သက္ကရာတ် ၉၈၀ ၄် ဂိတု (7) ဖင်ရဂိုန် ၁ ခွေက် ထဲ့ ၅ ၄် ဖ္ဆိုန် ထ္ဂိုင် စလိုင် မ္ဒေဒံ ကိုတ် ကျ၍ လ္ဂုင် ရ ‖ အစံက် သလုင် ကို ဗဝိုက် မ္ဒေဒံ ကိုတ် ၄် ၄ ဟတ် ကို ၂ ဓိဟ် တုပ် သ္ဥဟ် ရ ‖ လယိုင် ထဝ် ၂ ပသာ လ္ဂ၍ ကို ၅ ‖ တ္ဉံ ဓ္ဆိုက် ၂၀၀ ဓ ‖ ထ္ဉံ မြ (XLI 1) ဓစလိင် လယိုင် ၂ ပသာ ‖

8 ပုညကဓာ ဖျေဟ် ကိုင် ဩန် ၁၂ လယိုင် ၅ ပသာ ၅ ကို ၂၀ ဗညာ ဇုက် လလီ ကိုင် ဩန် သူ ဇြ ထဝ် ၅ ‖ ကိုင် ၂ လယိုင် ၆် ပသာ ကို ၇၆ ‖ ‖

9 ပဲ့ သက္ကရာတ် ၉၈၂ ဂိတု ကထိုက် ၁၁ ဓံက် (2) တ္ခဲ ၄ ၄် ‖ ကွာင် ဒ္ဒေ လ္ဂ၍ ဒိုဟ် ဗာယပ် ကျ၍ လ္ဂုင် ၄် လ၍ အာ ‖ တဝ် အသ္ဥဝ် အစံက် ၄ သဒံဒိင် ‖ ၆် ၉ သဒံဒိင် ရ ‖ ကွာင် ဒ္ဒေ အဂ္ဂဲ ၄် ၃၅ သဒံဒိင် ‖ သို ကဓီ ဗြ ၄် ပိုင် သို ဖ္ဆိုတ် ဧလိင် ၂၅၆ ဓင်လံ ‖ ကွာင် တဝ် (3) အပဲ့ ၄် တူ ညး ဂွံ ကျောန် ပ္ဆဲ့ ဟေင် ‖ ‖

10 ပဲ့ သက္ကရာတ် ၉၈၃ ဗပေင် ဖင်ရဂိုန် ထဲ့ ၄ ၄် ‖ ‖

6 *pḍai sakkarāt 975 gah tla ńaḥ gwã pkaṅ raṅ ḍuṅ hãsā-watī ra* ‖ ‖

7 *pḍai sakkarāt 980 gah gitu* (7) *phawragün 1 ćwek tṅai 5 gaḥ ptün tḍüṅ ćalüṅ βhõ-küt kyāk lguṅ ra* ‖ *aćãk-saluṅ küw bawük βhõ-küt gah 4 hat küw 2 mih tup smah ra* ‖ *layüṅ thaw 2 pasā lpāk küw 5ī*[1] ‖ *tmã mnik 200 ma* ‖ *tmã mra*

8 (XLI 1) *maćalãṅ layüṅ 2 pasā* ‖ *puńakamā phyeh kniṅ sran 12 layüṅ 5 pasā 5ī küw 20 bańā ǵuk lalī kniṅ sran sla ǵrai thaw 2ī* ‖ *kniṅ 2 layüṅ ćah pasā küw 76ī* ‖ ‖

9 *pḍai sakkarāt 982 gitu kathük 11 mãk* (2) *tṅai 4 gah* ‖ *kmāṅ ǵnok lpāk düh bāyap kyāk lguṅ gah lāk ā* ‖ *taw asmaw aćãk 4 sãdãṅ* ‖ *dah 9 sãdãṅ ra* ‖ *kmāṅ ǵnok agnai gah 45 sãdãṅ* ‖ *süm kamī brai gah pãṅ süm ph'üt ǵaliṅ 256 maṅlã* | *kmāṅ taw* (3) *apḍai gah tla ńaḥ gwã klon ptuai heṅ* ‖ ‖

10 *pḍai sakkarāt 983 bapeṅ phawragün tṅai 4 gah* ‖ ‖

---

[1] S. S. 151, Anm. 1.

Im Jahre 975 erlangte der Herrscher die Regierung der 6
Stadt Hãsāwatī.

Im Jahre 980, im Monat Phawragün, am 1. der abneh- 7
menden Monatshälfte, am 5. Tage, richtete er auf einen Sonnenschirm, welcher umschließt die Krone von Kyāk-Lguṅ. Die Höhe und der Umfang der Krone sind 4 Ellen und 2 Spannen gleicherweise, die Schwere des Goldes (?) 2 und einhalb Pasā und 5 Rupien.[1] 200 Rubinsteine, Katzenaugen-Rubinen im Gewicht von 2 Pasā, ein Verdienstwerk[2] stellte er her, 12 Glocken 8
von Silber im Gewicht von 5 Pasā, 5 und 20 ī, baṅā ǵuk lalī,[3] Glocke von Silber, ein Feigenblatt von Gold (im Gewicht von) 2 ī, 2 Glocken im Gewicht von 100 Pasā und 76 ī. 9

Im Jahre 982, im Monat Kathük, am 11. der zunehmenden Monatshälfte, am 4. Tage, fiel der große Wall an der Seite nach Nordwest von Kyāk-Lguṅ auseinander. Der Stiel[4] von unten bis oben ist 4 Sāmdaṅ, das sind 9 Sāmdaṅ.[5] Der große Wall nach Südost ist 45 Sāmdaṅ. Mit der Regenrinne hinzugerechnet ist die Länge alles in allem 256 Maṅlā.[6] Den Wall innerhalb des Stieles (?)[4] konnte der Herrscher wirklich ganz fertig machen.

Im Jahre 983 war der Vollmond des Phawragün am 10
4. Tage.

---

[1] Mein peguanischer Gewährsmann gibt mir als Bedeutung des Zeichens ၅ ‚five rupees' an. Dasselbe ist zusammengesetzt aus dem Zeichen für 5 = ၅, und einem zweiten Zeichen, welches dann Rupie bedeuten müßte. Ich kann es aber mit keinem Mon- oder Pali-Wort identifizieren und transkribiere es vorläufig mit ī, dessen Vokalzeichen es durchaus gleich ist. Rupie ist im Mon = ဒကော် *dakew* = ‚a tical, a weight, a little less than half an ounce, the hundredth part of a viss'.

[2] *Puṅakamā* = P. *puṅṅakammā*.

[3] Was *baṅā ǵuk lalī* hier soll, was es bedeutet, kann ich nicht verstehen; *ǵuk lalī* allein heißt ‚a chain lightning', auch als Eigenname kam es vor, s. C XII 3.

[4] Was hier mit *taw* ‚Stiel' gemeint ist, weiß ich nicht.

[5] Es scheint wohl, daß hier ein Satz ausgefallen ist; es müßte noch einer vorhanden sein, der einen Gegenstand von 5 Sāmdaṅ Länge erwähnt, die, mit den vorher angeführten 4 Sāmdaṅ zusammengezählt, 9 Sāmdaṅ ergeben.

[6] *Maṅlā* scheint ein Längenmaß zu sein, dessen genaue Geltung aber nicht festzustellen ist.

ပဲ့ သက္ကရာတ် ၉၈၆ ၅် ဗပေင် ဖဝ်ရဂိုန် ၁း ၄ ကို ‖ ပဲ့ သက္ကရာတ်
11 ၉၈၇ ၅် ဗပေင် ဖဝ်ရ(4)ဂိုန် ၁း ၄ ကို ‖ မွဲ မွဲ သွာံ ဗပေင် ၅် ကို ‖ ဗပေင်
ဖဝ်ရဂိုန် ကို ပြာသာတ် စိင် ကျေင် ၄ ဒိုဟ် ၅် ပြာသာတ် ၄ ‖ ၎် ထဝ် ၎
ထဝ် ပွာင် ထဝ် ပွာင် ဩန် ဂွံ ပူဇ် ဓာတ် ကျာ် လှုင် ရ ‖ ဣိုင် ဗ(5)တာင်
ဇာ မွဲ မွဲ သွာံ ဇာ ဇာ ဝါ ‖ ကလံ ကျာ် လဂုင် ‖
12 သဦ ဂွံ ပသဦ ပဲ့ ဟံသာဝတီ ၅် ‖ ဒွိင် ပဲ့ ကှံ သ္ကိုပ် ပလိုတ် ဒုင် ရောင် ‖
ဟွံ လောပ် ဒုင် တှ ညး ကှံ သ္ကိုပ် ညး ဓကော် ရ ‖ ‖
13 ပဲ့ သက္က(6)ရာတ် ၉၉၀ ဂိတု အသာတ် ၄ ဓွံက် ဣ ၅ ၅် တှ ညး ကှံ
သ္ကိုပ် အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ပဲ့ ကှံ သ္ကိုပ် ၅် ရ ‖
XIV 1 ကောန် တှ ညး ကှံ သ္ကိုပ် ၅် ဓင် ရဲ တုပ္ပ ဂး ယူ ပသဦ ပှန် ရ ‖
ပဲ့ ဂိတု သွန် ၄ ဓွေက် ဣ ၆ ၅် ဓင်ရဲတုပ္ပ (7) လောပ် ဒွိင် ပဲ့ ဒုင်
ဟံသာဝတီ ပှန် ရ တှ ညး ဂွံ ကို ဒါန် ပြာသာ်[1] စိင် ကျေင် ၄ ဒိုဟ် ‖
2 တိတ် ၅် မွဲ ဝါ ‖ ဗပေင် ဖဝ်ရဂိုန် မွဲ ဝါ ‖ စိင် ၎ ဓာတ် သော် လဂုင်
ရ ‖ ပွာင် ထဝ် ပွာင် ဩန် သို ဣိုင် ၎ာင် (XLII 1) ကလံ ဓာတ် သော်

pḍai sakkarāt 986 gah bapeṅ phawragün daḥ 4 küm ‖ pḍai sakkarāt 987 gah bapeṅ phawra(7)gün daḥ 4 küm ‖ mwai
11 *mwai snã̄ bapeṅ gah küm ‖ bapeṅ phawragün küm prāsāt ćãṅ kleṅ 4 düh gah prāsāt 4 ‖ pkau thaw bka thaw pnāṅ thaw pnāṅ sran gwã pūǵau dhāt kyāk lguṅ ra ‖ tḍüṅ ba(5)tāṅ βā mwai mwai snã̄ βā βā wā ‖ kalã kyāk laguṅ ‖*
12 *smim wwã pasmim pḍai hãsāwatī gah ‖ dmãṅ pḍai klã sküp palüt ḍuṅ roṅ ‖ hwã lop ḍuṅ tla ńaḥ klã sküp ńaḥ makok ra ‖ ‖*
13 *pḍai sakka(6)rāt 990 gitu asāt 4 mmãk tṅai 5 gah tla ńaḥ klã sküp ā ćüp anićća dhaw pḍai klã sküp gah ra ‖*
XIV 1 *kon tla ńaḥ klã sküp gah maṅrāituppa gaḥ ymu pasmim plan ra ‖ pḍai gitu swan 4 ćwek tṅai 6 gah maṅrāituppa (7) lop dmãṅ pḍai ḍuṅ hãsāwatī plan ra tla ńaḥ gwã küw dān*

---

[1] Fehlerhaft, für ပြာသာတ် *prāsāt*.

Im Jahre 986 traf der Vollmond des Phawragün ebenfalls mit dem 4. zusammen. Im Jahre 987 traf der Vollmond des Phawragün ebenfalls auf den 4. In jedem Jahre am Vollmond, 11
am Vollmond des Phawragün, auf den 4 4seitigen Terrassen[1] von Ćāṅ-Kleṅ,[2] konnte er opfern Blumen von Gold, Reisblumen von Gold, Leuchter von Gold, Leuchter von Silber der Reliquie von Kyāk-Lguṅ, zwei weiße Sonnenschirme in jedem Jahre je zweimal zu Ehren von Kyāk-Laguṅ.

Dieser König war König in Hãsāwatī, (aber) er wohnte 12
in Klã-Sküp, westlich von der Stadt fürwahr.[3] Er betrat die Stadt nicht, Herrscher von Klã-Sküp wurde er (deshalb) genannt.

Im Jahre 990, im Monat Asāt, am 4. der zunehmenden 13
Monatshälfte, am 5. Tage, starb der Herrscher von Klã-Sküp in Klã-Sküp.

Der Sohn des Herrschers von Klã-Sküp, Maṅrāituppa[4] XIV 1
mit Namen, war König hinwiederum. Im Monat Swan, am 4. der abnehmenden Monatshälfte, am 6. Tage, betrat Maṅrāituppa die Stadt Hãsāwatī und wohnte (dort) hinwiederum. Der Herrscher konnte Geschenke geben auf der 4seitigen Terrasse von Ćāṅ-Kleṅ. Beim Ausgang der Regenzeit einmal, 2
am Vollmond des Phawragün einmal, brachte er Verehrung dar der Haar-Reliquie von Laguṅ, einen Leuchter von Gold, einen Leuchter von Silber mit einem weißen Sonnenschirm zu Ehren der Haar-Reliquie von Laguṅ, Bindekalk,[5] um ein

prāsāk[1] *ćāṅ kleṅ 4 düh ‖ tit wah mwai wā ‖ bapeṅ phawragün* 2
mwai wā ‖ ćāṅ bǵau ḍhāt sok laguṅ ra ‖ pnāṅ thaw pnāṅ sran süm tḍün btāṅ (XLII 1) *kalã dhāt sok*

---

[1] *Prāsāt* = P. *pāsādo* (Sanskrit *prāsāda*).

[2] *Ćāṅ* = ‚brennen', *kleṅ* = ‚Öl'.

[3] S. Ph-b, S. 131.

[4] = Mengrè Dippa bei Ph-b, S. 134.

[5] *Gapüw* = ‚Kalk', *skaw* selbst ist bei H-St nicht zu finden, wohl aber *kaw* ‚glue or paste of any kind'.

လ္ဂုင် ရ ‖ ဂပိုဝ် သ္ကဝ် ကိုဝ် က္လောန် အင်ဂဒိုဝ် ဘုမ် သြာန် ကိုဝ် ဒါန် ဓာတ် သောက်
3 လဂုင် ရ ‖ သ္မိမ် ဝွ ဂွ ပသ္မိမ် မွဲ သ္နာ် ကိုမ် ‖ ‖
ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၉၁ ဂှ် တ္လ ညး မင်ရာဲတုပ္ပ အာ ချိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ရ ‖
4 တ္လ ညး သ(2)ဓိုမ် ဓမ္မရာဇာ ပ္ကင် ရင် ဍုင် ဟံသာဝတီ ပ္လန် ရ ‖ ‖
ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၉၁ ဂှ် ဂိတု မာ် ၉ ချေက် ထ္ၜဲ ၀ ပယာ် က္လာ ဟ
ပ္လိုတ် မွဲ နာဍီ ၆ စဍောန် ကသီ တိ က္တိုဝ် ဒှ် ဗှော်ကိုတ် ကျာ် လ္ဂုင် ဒတိုဝ် ဆေဟ်
ဒှိုဟ် အဂ္နဲ ‖ ‖
5 ပ္ဍဲ သက္က(3)ရာတ် ၉၉၁ ဂိတု ပသာ် တ္လ ညး ကိုဝ် ပျင် ၄၀ ‖ ဂိတု
အသုတ် ၁၁ မာ်က် ထ္ၜဲ ၄ ပယာ် သ္ဂာ ထ္ၜဲ လောန် မွဲ နာဍီ ပ္ဍဲ လက် မိဟ်
ပ္တိုန် ဗှော်ကိုတ် ဓာတ် သောက် လ္ဂုင် ရ ‖ လယိုင် ထဝ် ၃ ပသာ ၅ီ (4) ကိုဝ်
၂ ‖ တ္မ မတ် မရေင် လဝ် ၆၅၈ မ သိုမ် မတ် မြ တ္လ ညး သဓိုမ် ဂွ ထာပ္နာ ‖ ‖
6 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၉၄ ဂိတု ဇေဟ် ဂှ် တ္လ ညး ဆက် ပထာန် ဗ္ဂော ရ ‖ ‖
7 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၉၆ ဂိ(5)တု မြေဂ္ဂသိုဝ် ထ္ၜဲ ၃ တ္လ ညး သဓိုမ် တိုန် အာ
အဝ ရ ‖ ချိုပ် အဝ ၄ သ္နာ် တွဲ ‖ ‖

lguṅ ra ‖ gapüw skaw küw klon aṅgadüw bhüm srān küw dān
3 *dhāt sok laguṅ ra ‖ smim wwã gwã pasmim mwai snã küm ‖ ‖*
pḍai sakkarāt 991 gah tla ńaḥ maṅrāituppa ā ćüp anićća
4 *dhaw ra ‖ tla ńaḥ sa(2)dhüm dhammarāǵā pkaṅ raṅ ḍuṅ hãṅsāwatī plan ra ‖ ‖*
pḍai sakkarāt 991 gah gitu māk 9 ćwek tṅai 0 payã klā ha plüt mwai nāḍī 6 ćaḍon kasī ti ktüw dah βhõ-küt kyāk lguṅ datũ ćeh düh agnai ‖ ‖
5 *pḍai sakkarāt 991 gitu pasāk tla ńaḥ küw pyaṅ 40 ‖ gitu asut 11 mãk tṅai 4 payã sgā tṅai lon mwai nāḍī pḍai lak mih ptün βhõ-küt dhāt sok lguṅ ra ‖ layüṅ thaw 3 pasā 5ī (4) küw 2? ‖ tmã mat mareṅ law 658 ma süm mat mra tla ńaḥ sadhüm gwã thāpnā ‖ ‖*
6 *pḍai sakkarāt 994 gitu ǵeh gah tla ńaḥ ćhak pathān bgo ra ‖ ‖*
7 *pḍai sakkarāt 996 gi(5)tu mreggasüw tṅai 3 tla ńaḥ sadhüm tün ā awa ra ‖ ćüp awa 4 snã tuai ‖ ‖*

Pflaster zu machen, bhüm[1] Schwarzholzöl als Opfer für die Haar-Reliquie von Laguṅ. Dieser König konnte nur ein Jahr 3
König sein.

Im Jahre 991 starb der Herrscher Maṅrāituppa. Der 4
Herrscher Sadhüm Dhammarāǧā[2] regierte die Stadt Hãsāwatī hinwiederum.

Im Jahre 991, im Monat Māk, am 9. der abnehmenden Monatshälfte, am 0. Tage, zur Zeit wo die Sonne (noch) nicht untergegangen, um 1 Uhr[3] 6 Ćaḍon,[4] entstand ein Erdbeben, die Krone von Kyāk-Lguṅ fiel herunter nach Südost.

Im Jahre 991, im Monat Asāt, gab (?) der Herrscher 5
40 Pyaṅ.[5] Im Monat Asut, am 11. der zunehmenden Monatshälfte, am 4. Tage, gerade zur Zeit der Mitternacht, um 1 Uhr, im Zeichen des Widders,[6] setzte er eine Krone der Haar-Reliquie von Laguṅ hinauf, im Gewicht an Gold von 3 Pasā, 5 ī und 2 ?[7]; an Edelsteinen bereitend 658 samt weißen Edelsteinen konnte der Herrscher Sadhüm hineinschließen.

Im Jahre 994, im Monat Ćeh, begegnete der Herrscher 6
dem Anmarsch[8] von Bgo.

Im Jahre 996, im Monat Mreggasüw, am 3. Tage, ging 7
der Herrscher hinauf nach Awa. Zu Awa war er 4 Jahre.

---

[1] Die Bedeutung von *bhüm* läßt sich nicht feststellen.

[2] = Thado Dhammâ Râjâ bei Ph-b, S. 134.

[3] *Nāḍī* (Sanskrit = $^1/_{60}$ des siderischen Tages) ‚in classic usage, a measure of time equal to 4 pats or 24 minutes, in modern usage, one hour', H-St.

[4] *Ćaḍon* ist bei H-St nicht zu finden, ich nehme an, daß es die nächste Einheit nach *nāḍī* ist; vielleicht ist es in Verbindung zu bringen mit einem Stamm *ḍon, ḍan,* welcher ‚enge', ‚schmal' bedeutet.

[5] Der Sinn dieses Satzes ist mir nicht klar, *pyaṅ* ist ein buddhistischer Mönchsgrad = *Sotāpanno.* Ich weiß nicht mit Sicherheit was *küw,* sonst = ‚geben', ‚für', ‚jubere', hier bedeuten soll.

[6] *Mih* = P. *meso.*

[7] Das Zeichen ʒ enthält ebenfalls wieder (vgl. C XII 7, Anm. 2 zur Übersetzung) außer dem Zahlzeichen für 2 eine Maßbezeichnung, deren genaue Geltung ich aber nicht weiß, wahrscheinlich ist sie die nächste geringere Einheit nach ‚rupee'.

[8] *Pathān* = P. *paṭṭhānā* ‚departure, march of an army . . .' Ch, S. 372, vgl. Ph-b, S. 134.

8 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် လ္ညီ ဂှ် ဂိတု ၜဲ ဒၜာ် မ္ဂက် တ္ၚဲ ၁ ဂှ် ‖ ဗ္ဒော် ကိုတ် ကျာ် လ္ဂုင် တလဟ် အာ ‖ ဂိတု ပသာ် ၄ မ္ဂက် တ္လ (6) ညး ကိုဝ် ပယင် လ္ညီ ‖ ‖

9 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် လ္ညီ ၂ ဂှ် ဂိတု ဖဝ်ရဂိုန် ၁၄ မ္ဂက် တ္ၚဲ ၁ ပ္ဍဲ လက် ဗြိုဟ် ဆိင် ဗ္ဒော် ကိုတ် ကျာ် လ္ဂုင် ပ္လန် ရ ‖ တ္လ ညး သဓိ ဂွံ ထာပ္နာ လဝ် ‖ ဂပိုဝ် သ္ကဝ် သြာန် တ္လ ညး ဂွံ ကိုဝ် (7) ဒါန် ရိုဟ် ရိုဟ် သ္ဂံ ရ ‖ ပ္ကဴ ထဝ် ပ္ကဴ သြန် တ္ဍိုင် ဗ္တာင် ၂ မွဲ မွဲ သ္ဂံ ၜ ၜ ဝါ ကလာ ဓာတ် သောက် လ္ဂုင် ရ ‖ ‖

10 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၉၁ ဂှ် ပသ္မိ ပ္ဍဲ ဗဂေါ ‖ ‖

ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၉၉၆ ဂှ် တိုန် စိုပ် အဝ ရ ‖ ‖

ပ္ဍဲ သက္က(XLIII 1)ရာတ် ၁၀၁၁ ဂှ် တ္လ ညး သဓိ အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ရ ‖ ‖

XV 1 တ္လ ညး သဓိ ဟွံ မွဲ တွဲ ‖ ကောန် ဂှ် နာင်ဂျ ဂး ယ္မု ပသ္မိ ပ္လန် ရ ‖ ‖

2 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ်[1] ၁၀၁၁ ဂှ် ဂိတု ပသာ် ဗ္ဒော် ကိုတ် ဒစေင် အာ ‖ ဂိတု အသုတ် မွဲ စွေက် တ္ၚဲ ၁ အသာ် စေဟ် ကိုဝ် (2) ဗောတ် ပ္တိုန် ဗ္ဒော် ကိုတ် ကျာ် လ္ဂုင် ပ္တိုန် နာ အဝ ရ ‖ ကို ဇိုတ် လဂူ ရေင် ဓတ် တ္ဂိ ရ ‖ ‖

8 *pḍai sakkarāt lṅim gah gitu ćai daćã mmāk tṅai 1 gah* ‖ *βhō-küt kyāk lguṅ talah ā* ‖ *gitu pasāk 4 mmāk tla* (6) *ṅaḥ küw payaṅ lṅim* ‖ ‖

9 *pḍai sakkarāt lṅim 2 gah gitu phawragün 14 mmāk tṅai 1 pḍai lak brüh ćhãṅ βhō-küt kyāk lguṅ plan ra* ‖ *tla ṅaḥ sadhüm gwã thāpnā law* ‖ *gapüw skaw srān tla ṅaḥ gwã küw* (7) *dān rüh rüh snã ra* ‖ *pkau thaw pkau sran tḍüṅ btāṅ 2 mwai mwai snã βã βã wā kalã dhāt sok lguṅ ra* ‖ ‖

10 *pḍai sakkarāt 991 gah pasmim pḍai bago* ‖ ‖

pḍai sakkarāt 996 gah tün ćüp awa ra ‖ ‖

pḍai sakka(XLIII 1)*rāt 1011 gah tla ṅaḥ sadhüm ā ćüp anićća dhaw ra* ‖ ‖

XV 1 *tla ṅaḥ sadhüm hwã mwai tuai* ‖ *kon gah nāngya gaḥ ymu pasmim plan ra* ‖ ‖

2 *pḍai sakkarāt*[1] *1011 gah gitu pasāk βhō-küt daćeṅ ā* ‖ *gitu asut mwai ćwek tṅai 1 asã ćeh küw* (2) *βot ptün βhō-*

[1] Die Silbe ရာတ် *rāt* ist im Ms. ausgelassen.

Im Jahre tausend, im Monat Ćai, am achten der zuneh- 8
menden Monatshälfte, am 1. Tage, wurde die Krone von Kyāk-Lguṅ heruntergeworfen.[1] Im Monat Pasāk, am 4. der zunehmenden Monatshälfte, gab (?) der Herrscher tausend Payaṅ.[2]

Im Jahre tausend 2, im Monat Phawragün, am 14. der 9
zunehmenden Monatshälfte, am 1. Tage, im Zeichen des Stieres, errichtete er die Krone von Kyāk-Lguṅ hinwiederum. Der Herrscher Sadhüm konnte sie einschließen. Bindekalk, Schwarzholzöl konnte der Herrscher geben als Opfer jedes Jahr. Blumen von Gold, Blumen von Silber, 2 weiße Sonnenschirme jedes Jahr je zweimal zu Ehren der Haar-Reliquie von Laguṅ.

Im Jahre 991 wurde er König in Bago. 10

Im Jahre 996 ging er hinauf nach Awa.

Im Jahre 1011 starb der Herrscher Sadhüm.

Als der Herrscher Sadhüm nicht mehr war, wurde sein XV 1
Sohn, Nāngya mit Namen,[3] König hinwiederum.

Im Jahre 1011, im Monat Pasāk, verschob sich die Krone. 2
Im Monat Asut, am 1. der abnehmenden Monatshälfte, am 1. Tag, kam ein Befehl, die Krone von Kyāk-Lguṅ herauszuheben und nach Awa wegzubringen. Er ließ sie wieder herstellen, mit neuen Edelsteinen besetzen.

küt kyāk lguṅ ptün nā awa ra ‖ küw ßüt lagū reṅ mat tmi ra ‖ ‖

---

[1] Die Bedeutung von *talah* ist wohl ‚herunterwerfen'; vgl. *klah* ‚werfen', *kalah* ‚Wurfgeschoß'.

[2] S. dazu C XIV 5, Anm. 1 zur Übersetzung.

[3] Hier scheint wiederum ein ähnlicher Fehler vorzuliegen, wie er C XII 12 vermutet werden mußte. Ph-b, S. 141 spricht davon, daß nach Thado Dhammâ Râjâ (= Sadhüm) die Mon-Chroniken nur ‚the successive appointments of Burmese governors', ‚with sullen monotony' erwähnen. Hier aber wird zuerst von Nāngya als dem Sohne Sadhüms gesprochen, ebenso weiter unten von einem Sohne Nāngyas usw. Dazu stimmen auch die Namen in keiner Weise mit denjenigen, die bei Ph-b, S. 136 ff. als diejenigen der Könige von Awa angeführt werden.

3 ပွာင် ထဝ် ပွာင် ဩန် ပ္ဂ ထဝ် ပ္ဂ ဩန် ဣိုင် ဗ္ဗာင် ကလံ ဓာတ်
သော် ရိုဟ် သွာံ ရ ‖ ဂပိုံ သ္ဂဝ် သွာံ ပြေင် သတ် ဗီ ကိုံ ဒါန် ရိုဟ် (3)
သွာံ ကိုံ ဓာတ် သော် လ္ဂုင် ရ ‖ ‖
4 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀၂၃ ဂ္ဂ် ဂိတု ဝဲ ၇ ခွေက် ဣဲ ၄ လဗိုတ် ဌော် ဣိုံ
ဒ္ဒ် မ္ဒောံ ကိုတ် ကျာ် လ္ဂုင် ဒစေင် အာ ပှန် ‖ ဆု ဒုန် ဗရာံ ကဝ် ဒကုတ်
ဂ္ဂိုင် သန် ‖ ‖
ပ္ဍဲ (4) သက္ကရာတ် ၁၀၂၃ ဂ္ဂ် ကိုံ ဂိတု ဌ်ေ ၇ ခွေက် ဣဲ ၀ ဂ္ဂ် တှ
5 ညး နာန်ဂျ အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် စ အာ သွဝ် ရ ‖ ကောန် တှ ညး သဇိုံ
မင်ရဲကျဝ်ဆံင် ဂး ယ္ဍု ‖ ပသ္ဍီ ပ္ဍဲ ဒုင် အဝ ပှန် ရ ‖ ‖ (5)
6 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀၂၃ ဂ္ဂ် ဂိတု မာ် စ္ဂ် မ္ဓံက် ဣဲ ၂ ပျာံ တိုက် ၄ သ္ဍဝ်
ဣဲ ကသီ တိ ဣိုံ ဒ္ဒ် မ္ဒောံ ကိုတ် ဓာတ် သော် လ္ဂုင် ၃ ဘိုံ ဘိုပ် ပြကာ
ဒတိုံ စ္ဂေ် ဒိုဟ် နေရတိ ပ္ဍဲ သီ ကျာ် ‖ မ္ဒောံ (6) ကိုတ် ဆ မသ္ဍေ် ဂ္ဂ်
ဖျေဟ် ကျေံ စလောံ လဝ် ပ္ဍဲ ဒိုံ ဇန် ဒုင် ဩေင် ရ ‖ ‖
7 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀၂၃ ဂ္ဂ် ဂိတု ဓာတ်[1] ၃ မံက် ဣဲ ၀ မ္ဒောံ ကိုတ်
ကျာ် လဂုင် ပ္ဍဲ ဒိုံ ဇန် ဂ္ဂ် ပ္ဗိုန် နာ အဝ ရ ‖ ‖
8 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀၂၅ ဂ္ဂ် ဂိ(6)တု ဘတ် ၃ မံက် ဣဲ ၃ ပယာံ တိုက်

3 *pnāṅ thaw pnāṅ sran pkau thaw pkau sran tḍüṅ btāṅ kalã dhāt sok rüh snã̃ ra ‖ gapüw skaw snã̃ preṅ sat bī küw dān rüh (3) snã̃ küw dhāt sok lguṅ ra ‖ ‖*
4 *pḍai sakkarāt 1023 gah gitu ćai 7 ćwek tṅai 4 labüt ǵnok ktüw dah βhõ-küt kyāk lguṅ daćeṅ ā plan ‖ ćhu dun barã̃ kaw dakut glüṅ san ‖ ‖*
pḍai (4) sakkarāt 1023 gah küm gitu ǵeh 7 ćwek tṅai 0
5 *gah tla ńaḥ nāngya ā ćüp anićća dhaw ćau ā swaw ra ‖ kon tla ńaḥ sadhüm maṅrāikyawghãṅ gaḥ ymu ‖ pasmim pḍai ḍuṅ awa plan ra ‖ ‖ (5)*
6 *pḍai sakkarāt 1023 gah gitu māk ćah mmãk tṅai 2 pyã̃ tük 4 smaw tṅai kasī ti ktüw dah βhõ-küt dhāt sok lguṅ 3 bhũ süm dhup prakā datũ ćeh düh nerati pḍai sim kyāk ‖*

[1] Fehlerhaft, für ဓာက် *māk*.

Einen Leuchter von Gold, einen Leuchter von Silber, 3
Blumen von Gold, Blumen von Silber, einen weißen Sonnenschirm zu Ehren der Haar-Reliquie jedes Jahr; Bindekalk, Büffelleder, Quitten zum Opfer jedes Jahr für die Haar-Reliquie von Laguṅ.

Im Jahre 1023, im Monat Ćai, am 7. der abnehmenden 4
Monatshälfte, am 4. Tage, entstand ein großer Steinregen, die Krone von Kyāk-Lguṅ verschob sich wiederum. Bambus . . .[1] zerbrach in viele Stücke.

Im Jahre 1023 auch, im Monat Ǵeh, am 7. der abnehmenden Monatshälfte, am 0. Tage, starb der Herrscher Nāngya, kehrte zur Seligkeit zurück. Ein Sohn des Herrschers Sadhüm, 5
Maṅrāikyawgāṅ mit Namen, wurde König in der Stadt Awa hinwiederum.

Im Jahre 1023, im Monat Māk, am zehnten der zunehmenden 6
Monatshälfte, am 2. Tage, zur Zeit der 4. Tük,[2] bei Sonnenuntergang, entstand ein Erdbeben, die Krone der Haar-Reliquie von Laguṅ, drei Terrassen mit der Edelstein-Pyramide fielen herunter nach Südwesten in das Sim Buddhas. Nur die Krone wurde beiseite gelassen,[3] sie wurde weggebracht, niedergelegt in Düw-Ǵan,[4] bei Sreṅ.

Im Jahre 1023, im Monat Māk, am 3. der zunehmenden 7
Monatshälfte, am 0. Tage, wurde die Krone von Kyāk-Laguṅ in Düw-Ǵan nach Awa weggeholt.

Im Jahre 1025, im Monat Bhat, am 3. der zunehmenden 8
Monatshälfte, am 3. Tage, zur Zeit des 3. Tük,[2] des Nachts um

βhõ-(6)küt ćha maseh gah phyeh klẽ ćalõ law pḍai düw ǵan ḍuṅ sreṅ ra ‖ ‖

pḍai sakkarāt 1023 gah gitu māt[1] 3 māk tṅai 0 βhõ- 7
küt kyāk laguṅ pḍai düw ǵan gah ptün nā awa ra ‖ ‖

pḍai sakkarāt 1025 gah gi(7)tu bhat 3 māk tṅai 3 8
payã tük

[1] Die Bedeutung von *barã* ist nicht festzustellen.
[2] Die Bedeutung von *tük* ist nicht zu ermitteln.
[3] D. h. alles andere wurde restauriert, nur die Krone wurde jetzt noch nicht wieder an ihre Stelle gesetzt.
[4] = Berg der Perlenschnur.

၃ ဗ္တဳ လောန် ၁၉ နာဍဳ ကိုဝ် ၂ ပါတ် ၄ ဗိဋ္ဂနာ သလိုင် ဖ္ဓဳ ကိုတ် ဓာတ်
9 ကျာ် လဂုင် ရ ‖ မင်ရာဲစေသူ လေ ဒက် ချိုဝ် သရလာ ‖ ညး ပိ တ္လ ဝွံ
ပ္ကဴ ထဝ် က္လ ဍောင် ပ္ကဴ သြ(XLIV 1)န် က္လ ဍောင် ‖ တ္ဍိုင် ဗ္တာင် ဒစ ပ္နာင်
ထွ် ဇမ္နော် ၄ သ္မတ် စှ် ပ္နာင် သြန် ဇမ္နော် ၄ သ္မတ် စှ် ‖ ဇ္နောဝ် ဇိန် ပ္ကဴ ဇိန်
10 ဒစ ပပူဇဴ ဓာတ် ကျာ် လဂုင် ရ ‖ ဖါပ် သင် ၈၀ ပ္ဍဲ သိ ကျာ် ရ ‖ သိုံ
သင် သြေင် သင် ဗဂေါ သင် လဂုင် (2) ရ ‖ ဂပိုဝ် သ္ကဝ် သြာန် တ္လ ညး
ကိုဝ် ဒါန် ဟွ် သ္ဂုတ် ရ ‖ ပ္ကဴ ထဝ် ပ္ကဴ သြန် ဗ္က ထဝ် ဗ္က သြန် ‖ ပ္နာင် ထဝ်
ပ္နာင် သြန် ‖ တ္ဍိုင် ဗ္တာင် မွဲ သ္နာ် ၂ ဝါ ကလာ် ကျာ် ရ ‖ သာ် ဝွံ တ္လ ညး
မဂွ် ထာပ္နာ ဓာတ် သော် လ္ဂုင် ရ ‖ ‖
11 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁(3)၀၂၆ ဂိတု မြေဂ္ဂသိုဝ် ၁၄ မ္မာက် တ္ၚဲ ၂ ဗ္ဂာ စဍောန်
ကသဳ တိ က္တိုဝ် ဒှ် ဖ္ဓဳ ကိုတ် ကျာ် လ္ဂုင် ဒတူ ဆေဟ် အာ ဒိုဟ် အဂ္ၚဲ ‖ ပ္ဍဲ သိ
ဓာတ် ဟေင် ‖ ဣန္နစက် ၅ သာဒါန် ကိုဝ် ၂ မိဟ် ဒကုတ် အာ တွဲ ‖ ဒတူ
12 (4) ဆေဟ် အာ ဒိုဟ် ပလိုတ်(?) ပါင် ခ္နိင် တ္ဍိုင် ဒသိုတ် အာ ဒိုဟ် ဗာယပ် ‖ နုင်
ဇိန် တောဝ် ကြောင် လောတ် ဝိုက် ဒ္ဓင် လတူ ဓး တ္ဍိုင် ဒိုဟ် အဂ္ၚဲ ‖ ဂဒိ ဖြာတ်
အင်ဂဒိ ဗတိုဟ် လာ် အာ ဒက်[1] (5) ရဝ် ထ္ဓ ၃ ထာန် ဒိုဟ် အဂ္ၚဲ ‖ ဒိုဟ်

3 btã lon 19 nāḍī küw 2 pāt 4 biǵǵanā salüṅ βhõ-küt dhāt
9 *kyāk laguṅ ra ‖ maṅrāićesū le dak khyüw saralā ‖ ńaḥ pi tla wwã pkau thaw klã ḍoṅ pkau sra*(XLIV 1)*n klã ḍoṅ ‖ tḍüṅ btāṅ daćã pnāṅ thaw ǵamnok 4 smat ćah pnāṅ sran ǵamnok 4 smat ćah ‖ ǵnow ćin pkau ćin daćã papūǵau dhāt kyāk laguṅ*
10 *ra ‖ phāp saṅ 80 pḍai sim kyāk ra ‖ süm saṅ sreṅ saṅ bago saṅ laguṅ* (2) *ra ‖ gapüw skaw srān tla ńaḥ küw dān hwã sgut ra ‖ pkau thaw pkau sran bka thaw bka sran ‖ pnāṅ thaw pnāṅ sran ‖ tḍüṅ btāṅ mwai snã 2 wā kalã kyāk ra ‖ sāk wwã tla ńaḥ magwã thāpnā dhāt sok lguṅ ra ‖ ‖*
11 *pḍai sakkarāt 1026̀ gitu mreggasüw 14 mmāk tṅai 2 βā ćaḍon kasī ti ktüw dah βhõ küt kyāk lguṅ datū ćeh ā düh agnai ‖ pḍai sim dhāt heṅ ‖ innaćak 5 sãdāṅ küw 2 mih dakut ā tuai ‖ datū* (4) *ćeh ā düh palüt* (?) *pāṅ khniṅ tḍüṅ dasüt ā*

[1] S. Anm. 5 zur Übersetzung.

19 Uhr und 2 Pāt[1] 4 Biǵǵanā,[2] war die Einsenkung der Krone der Reliquie von Kyāk-Laguṅ. Maṅrāićesū, auch Dakkhyüw, (und) Saralā, diese drei Herrscher, hundert Blumen von Gold, hundert Blumen von Silber, acht weiße Sonnenschirme, 4 große Leuchter von Gold, kleine zehn, 4 große Leuchter von Silber, kleine zehn, acht Ǵnow[3] von Diamanten, Blumen von Diamanten opferten sie zu Ehren der Reliquie von Kyāk-Laguṅ. Sie speisten 80 Mönchsgemeinschaften in Sim Kyāk mit den Mönchen von Sreṅ, den Mönchen von Bago, den Mönchen von Laguṅ. Bindekalk, Schwarzholzöl gab der Herrscher als Opfer ohne Unterlaß. Blumen von Gold, Blumen von Silber, Reisblumen von Gold, Reisblumen von Silber, Leuchter von Gold, Leuchter von Silber, einen weißen Sonnenschirm im Jahr 2 mal zu Ehren Buddhas. Auf diese Weise konnte der Herrscher die Haar-Reliquie von Laguṅ einschließen.

Im Jahre 1026, im Monat Mreggasüw, am 14. der zunehmenden Monatshälfte, um 2 Ćaḍon, entstand ein Erdbeben, die Krone von Kyāk-Lguṅ fiel herunter nach Südost, in das Sim Kyāk fürwahr, von der Umfriedigung gingen 5 Sāmdaṅ und 2 Spannen in Stücke. Es fiel herunter nach Westen der Glockenmund, der Sonnenschirm schräg nach Nordwest. Ein Kochtopf, eine Spindel fiel nieder, drückte auf den Rücken des Sonnenschirmes nach Südost. Die Ausbauchung[4] der Pflasterung ging auf, zerfiel, brach auseinander[5] gleicherweise an

düh bāyap ‖ nuṅ ćin tow kneṅ lot ḍük dmāṅ latū ćaḥ tḍüṅ düh agnai ‖ gadā brāt aṅgadüw batüh lāk ā dakah[1] (5) *rā thβa 3 thān düh agnai ‖ düh*

---

[1] *Pāt* (= Pali *pādo*) ‚a measure of time equal to 16 bijanas or 6 minutes', H-St, S. 232.

[2] = P. *viǵǵhanā*.

[3] Die Bedeutung von *ǵnow* ist nicht festzustellen.

[4] *Gadā* (= *khadā*) *brāt* ‚the large bud whence the fruit of plantain is developed', dann auch die Ausbauchung einer Pagode unmittelbar unter dem Schirm.

[5] Ich nehme an, daß statt *dakah* ‚Wasserlilie' zu lesen ist *dakaḥ* ‚auseinanderbrechen'.

သ္ဂဝ် ကျာ လာ် အာ သိုံ ဍုတ် သေ္ဟ် ဒ္မင် ၆ ထာင်[1] ကိုံ ‖ ဘို မရေတ် က္နိင်
ဒိုဝ် ဇိင် ဇ္ၚောဝ် ဗတိုဟ် ပာ် လိုံ ဂ္လိုင် သန် ‖ ‖

13 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀၂၇ ဂိတု ပုဟ် (6) ၉ မ္မာက် တ္ငဲ ၂ ဂှ် သလိုင် အိန်-နစက် ဒဂူ တ္ဍိုင် ထပ် ပသဲ တ္မိ ပ္လန် ‖ ကာက် မစေတ် ဒေင် ဗှု ‖ အမ္လာက် ဗှူ ပ အကြာပ် ‖ ဖဝ်ရဂိုန် ဒး ဗပေင် ၄ ဝါ ‖ ‖

14 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀၂၈ ဂိတု မာ် ၁၂ မ္မာက် တ္ငဲ သိုက် ပ(7)ယာံ တ္ငဲ စေင် ‖ ပိ နာဍီ ကိုံ မွဲ ပါတ် ‖ ဆာင် ဗှော်ကိုတ် ကျာ် လ္ဂုင် ရ ‖ လျိုင်

15 ဗှော်ကိုတ် ထဝ် ၁၂ ပသာ ‖ တ္မာ ရေင် မတ် ဗှော်ကိုတ် ၁၀၀၀ မ ဖာပ် သင် ၂၄ အပေါတ် ဒါန် မဂ္လိုင် သန် မကိုဝ် ဒါန် ‖ ဗာ်[2] (XLV 1) ဗာ ဝိုင် တဆိင် ဇှ် သဘင် ဗှော်ကိုတ် ၃ တ္ငဲ ‖ က္ဍိုင် ဗ္တာင် ၈ ပ္ကဴ ထဝ် ၄ က္မိုဝ် ဂှ် ကို ဍောင် ‖ ပ္နာင် ထဝ် ပ္နာင် သြန် ဂှ် ဂ္လိုင် ရ ‖ တ္လ ညး ကလာ ဓာတ် သောဝ် လ္ဂုင် ရိုဟ် ရိုဟ် သ္နာ ရ ‖ မွဲ သ္နာ ၂ ဝါ ကလာ ဓာတ် သောဝ် လ္ဂုင် ရ ‖ ‖

16 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀(2)၃၀ ဗပေင် ဖဝ်ရဂိုန် ဒး ၄ ဝါ ‖ ဓုတ် ဟ် သ္နာ မွး ၄ ဝါ ဂှ် ဂမ္ဘိ ကိုံ ကၡု ကိုံ ‖ အိုတ် သေဲ ဓန် ဗဓာ က္ဍင် လ္ဇောဝ် ပပ္ဍုဲ ဿ္ကာ တ္ဓန် တ္ဓေဝ် ဂ္လိုင် သန် ယောင် ‖ ‖

smaw kyā lāk ā süm ḍüt seh dmāṅ 6 thāṅ[1] *küm* ‖ *bhū maret kniṅ düw ġāṅ ġnok batüh pāk lüm glüṅ san* ‖ ‖

13 *pḍai sakkarāt 1027 gitu puh* (6) *9 mmāk tṅai 2 gah salüṅ innaćak dagū tḍüṅ thap pasai tmi plan* ‖ *kāk maćet deṅ βhu* ‖ *amlāk βhū pa akrāp* ‖ *phawragün daḥ bapeṅ 4 wā* ‖ ‖

14 *pḍai sakkarāt 1028 gitu māk 12 mmāk tṅai sük pa*(7)*yā̃ tṅai ćeṅ* ‖ *pi nāḍī küm mwai pāt* ‖ *chā̃ṅ βhõ-küt kyāk lguṅ ra* ‖ *lyüṅ βhõ-küt thaw 12 pasā* ‖ *tmā̃ reṅ mat βhõ-küt 1800*

15 *ma phāp saṅ 24 apot dān maglüṅ san makũw dān* ‖ *bāk*[2] (XLV 1) *βā wüṅ taćhiṅ ćah sabhaṅ βhõ-küt 3 tṅai* ‖ *kḍüṅ btāṅ 8 pkau thaw 4 kmüw gah klā̃ ḍoṅ* ‖ *pnāṅ thaw pnāṅ sran gah glüṅ ra* ‖ *tla ṅaḥ kalā̃ dhāt sok lguṅ rüh rüh snā̃ ra* ‖ *mwai snā̃ 2 wā kalā̃ dhāt sok lguṅ ra* ‖ ‖

[1] Fehlerhaft, für richtiges ထာန် *thān*.

[2] Fehlerhaft, für ဗာတ် *bāt*, s. Anm. 2 zur Übersetzung.

3 Stellen nach Südost. Nach Norden zerbrachen die noch übrigen Ziegel ebenfalls an 6 Stellen. Die Terrasse um die Glocke bis zu dem großen Thron ging auf, zerbrach, zerfiel in viele Stücke.

Im Jahre 1027, im Monat Puh, am 9. der zunehmenden 13
Monatshälfte, am 2. Tag, wurde die Einschließung der Umfriedigung gerade vor dem Sonnenschirm wieder neu von Eisen hinwiederum gemacht . . .[1] Im Phawragün traf der Vollmond auf den 4. Tag.[2]

Im Jahre 1028, im Monat Māk, am 12. der zunehmenden 14
Monatshälfte, am Freitag, zur Zeit des Nachmittags, um drei Uhr und 1 Pāt, wurde die Krone von Kyāk-Lguṅ vollendet. Das Gewicht der Krone von Gold war 12 Pasā. An Edelsteinen setzte er in die Krone 1800. Er speiste 24 Mönchs- 15
gemeinden, sehr viele Opfergerätschaften gab er zum Opfer, zwei Trommelringe,[3] zehn Tänzerinnen, ein Fest der Krone 3 Tage. 8 weiße Sonnenschirme, 4 Blumen von Gold, hundert Büchsen mit Blumen, viele Leuchter von Gold, Leuchter von Silber brachte der Herrscher zu Ehren der Haar-Reliquie von Laguṅ jedes Jahr; jedes Jahr 2 mal opferte er zu Ehren der Haar-Reliquie von Laguṅ.

Im Jahre 1030 traf der Vollmond des Phawragün auf den
4. Tag. Jedes Jahr, wenn er auf den 4. Tag fällt, kommen 16
Mönche und Laien, die Shan, Man (und) Birmanen, alle um zu begrüßen, zu beschenken, geschmückt gar sehr fürwahr.

pḍai sakkarāt 10(2)30 bapeṅ phawragün daḥ 4 wā ‖ ćmah 16
h snã̄ mdaḥ 4 wā gah gammim küm karah küm ‖ üt sẽ man bamā kluṅ lṅow papūǵau skā tβan tβoi glüṅ san heṅ ‖ ‖

---

[1] Dieser ganze Passus *kāk maćet deṅ βhu ‖ amlāk βhū pa akrāp* muß unübersetzt bleiben, da fast alle Wörter aus demselben unbekannt sind; zu *kāk* vgl. *kāk māi* ‚to cast lots', *ruai-kāk* ‚to select'; *amlāk* ‚Kanone'; *akrāp* ‚Aufseher', ‚Leiter'.

[2] *Wā* = P. *wāro* = ‚Zeit', ‚Wochentag'; der Name des 4. Tages ist *Buddhawā*, s. Ch, S. 551.

[3] *Bāt wüṅ* ‚the circular frame, around the inside of which are suspended drums of various size'.

17 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀၂၃ ဂှ် ဂိတု ငှ်ေ ဂှ် ပသ္ငီ ပ္ဍဲ အဝ ‖ ‖
ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀(3)၃၄ ဂှ် ဂိတု စဲ မွဲ ဇွေက် ထ္ၚဲ ၄ ဂှ် တ္ လ ညး အာ
18 ဇိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ရ ‖ က္လာ ဟွ် ဒ္ ဥ္သို အယုက် ၃၉ သ္ၚာ် ပသ္ငီ ၁၁ သ္ၚာ် ဒ္
အယုက် ၅၀ ရ ‖ အတး တိုန် ပန် ထ္ၚဲ ပ္ဍဲ ထ္ၚဲ ပ္ဍဲ ဂိတု စဲ မွဲ ဇွေက် ထ္ၚဲ ၄
ဂှ် မင်ရာဲကျဵုဝ်ဃာ်င ဇ အာ သွ(4)ဝ် ပ္ဍဲ အဝ တေံ ရ ‖ ‖
XVI,1 ဗာ ဇွေက် ထ္ၚဲ ၅ ဂှ် ကောန် မင်ရာဲကျဵုဝ်ဃာ်င အိန်သေမင် ဂှ် ပသ္ငီ ပ္လန်
ရ ‖ ဂွ် ပသ္ငီ ၂၆ သ္ၚာ် တွဲ ‖ ‖
2 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀၆၀ ဂှ် ဂိတု ပသာ် ၁၁ ဇွေက် ထ္ၚဲ ၁ ဂှ် ‖ တ္ လ ညး
3 (5) မင်ကျဵုဝ်ဃာ်င ဂှ် ဇ အာ သွဝ် ပ္လန် ရ ‖ ကောန် ဂှ် ပသ္ငီ ပ္လန် ရ ‖ ဂိတု
ဒုရာသာတ် ၄ ဇွေက် ထ္ၚဲ ၅ ဂှ် တိုက် မွဲ ဂယး အိန်သေ လောပ် ဂဇ် ဍုင်
အဝ ပ္လန် ရ ‖ ဂိတု ဘတ် ၆ မံက် ထ္ၚဲ ၃ ဂှ် အိန်(6)သေ ဍုင် ပသေက် ဒ္
4 တ္ လ ညး ရ ‖ အိန်သေ ပသ္ငီ ၃၄ သ္ၚာ် တွဲ ‖ ‖
ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၀၉၅ ဂှ် အိန်သေ ဂှ် ဇ အာ သွဝ် ပ္လန် ရ ‖ ‖
5 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ဂှ် ကို ရ ‖ ကောန် တ္ လ ညး ဂှ် တိုန် ပသ္ငီ ဨကရာတ်
ပ္ဍဲ ဍုင် အဝ ပ္လန် ရ ‖ ‖

17 *pḍai sakkarāt 1023 gah gitu ǵeh gah pasmim pḍai awa* ‖ ‖
pḍai sakkarāt 10(3)34 gah gitu ćai mwai ćwek tṅai 4
18 *gah tla ṅaḥ ā ćüp anićća dhaw ra* ‖ *klā hwā̃ dah smim ayuk 39 snā̃ pasmim 11 snā̃ dah ayuk 50 ra* ‖ *ataḥ tün pan tṅai pḍai tṅai pḍai gitu ćai mwai ćwek tṅai 4 gah maṅrāikyaw-ghā̃ṅ ćau ā swa(4)w pḍai awa tē̃ ra* ‖ ‖
XVI,1 *βā ćwek tṅai 5 gah kon maṅrāikyawghā̃ṅ insēmaṅ gah pasmim plan ra* ‖ *gwā̃ pasmim 26 snā̃ tuai* ‖ ‖
2 *pḍai sakkarāt 1060 gah gitu pasāk 11 ćwek tṅai 1 gah* ‖ *tla ṅaḥ* (5) *maṅkyawghā̃ṅ gah ćau ā swaw plan ra* ‖ *kon gah*
3 *pasmim plan ra* ‖ *gitu durāsāt 4 ćwek tṅai 5 gah tük mwai gayaḥ insē lop gaǵā̃ ḍuṅ awa plan ra* ‖ *gitu bhat 6 mā̃k tṅai*
4 *3 gah in(6)sē ḍuṅ pasek dah tla ṅaḥ ra* ‖ *insē pasmim 34 snā̃ tuai* ‖ ‖
pḍai sakkarāt 1095 gah insē gah ćau ā swaw plan ra ‖ ‖

Im Jahre 1023, im Monat Ǵeḥ, wurde er König in Awa. 17

Im Jahre 1034, im Monat Ćai, am ersten der abnehmenden Monatshälfte, am 4. Tage, starb der Herrscher. Bevor er 18
König war, hatte er ein Alter von 39 Jahren, er war König 11 Jahre, (das) ist ein Alter von 50. Am dritten Neujahrstage,[1] am vierten Tage im Monat Ćai, am ersten der abnehmenden Monatshälfte, am 4. Tage, kehrte Maṅrāikyawghāṅ zur Seligkeit zurück in jenem Awa.

Am zweiten der abnehmenden Monatshälfte, am 5. Tage, XVI,1
wurde der Sohn Maṅrāikyawghāṅs, Insemmaṅ, König hinwiederum. Er konnte König sein 26 Jahre.

Im Jahre 1060, im Monat Pasāk, am 11. der abnehmenden Monatshälfte, am 1. Tag, kehrte der Herrscher Maṅkyawghāṅ[2] zur Seligkeit zurück hinwiederum. Der Sohn wurde König hinwiederum. Im Monat Durāsāt, am 4. der abnehmenden Monatshälfte, am 5. Tag, am 1. Tük des Morgens, trat Insem in die Stadt Awa ein und wohnte (dort) hinwiederum. Im Monat Bhat, am 6. der zunehmenden Monatshälfte, am 3. Tage, erhielt Insem die Salbung, wurde Herrscher. Insem war König 34 Jahre.

Im Jahre 1095 kehrte Insem zur Seligkeit zurück hinwiederum.

In demselben Jahre auch wurde der Sohn des Herrschers König, Monarch in der Stadt Awa hinwiederum.

pḍai sakkarāt gah küm ra ‖ kon tla ńaḥ gah tün pasmim ekarāt pḍai ḍuṅ awa plan ra ‖ ‖

---

[1] *Ataḥ tün* ist nach meinem peguanischen Gewährsmann der letzte Tag der dreitägigen Neujahrsfeier.

[2] Hier ist ein Irrtum unterlaufen: der Tod Maṅkyawghāṅs ist kurz vorher (sogar zweimal!) auf das Jahr 1034, Monat Ćai, gesetzt. Das Jahr 1060 müßte das Todesjahr Insemmaṅs sein, der auf Maṅkyawghāṅ folgte und 26 Jahre regierte. Der Irrtum wird aber konsequent weitergeführt, indem die folgenden Zeilen Insemmaṅ erst nach dem zweiten falschen Tode Maṅkyawghāṅs eintreten und ihn dann 34 Jahre regieren lassen, so daß er dann erst 1095 stirbt.

6 ပ္ဍဲ (7) သက္ကရာတ် ၁၁၀၁ ဂှ် ဂိတု စဲ ၄ မံက် ထ္ၚဲ ၅ ဂှ် ပယာ် ဂယး
သ္အး ကသီ တိ က္တိုဝ် ဒှ် ဗြု သဓိုဝ် ဒ္မာင် ‖ ဘော် ကိုတ် ကျာ် မှော် တဝ် သိုံ တောဝ်
ကြေင် ကဝ် လပိုက် စှ် ဒး တ္ၜိုင် တုဲ ‖ တ္ၜိုင် ထဘေ အာ ရ ‖ ကောန် သ္မိ
အဝ ပသ္မိ ပ္ဍဲ (XLVI 1) အဝ ၇ သ္နာ် တုဲ ‖ ‖

7 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၁၀၂ ဂှ် ပ္ဍဲ ဂိတု ဇ္ၚေ ဗပေင် ထ္ၚဲ ၅ ဂှ် မြု ဝေါန်
ဗမာ မစ ဍုင် ဗဂေါ ဂှ် နာဲသာအာင် ဂး ယ္မု ‖ က္တိုဝ် ဗ္ဒဟ် ဂဗုတ် တုဲ ဂစိုတ်
ကြဴ စာရေစက္ကာဲနာထာင် တုဲ ‖ ပသ္မိ ဨကရာတ် ပ္ဍဲ ဍုင် ဗဂေါ (2) ဝွ ရ ‖
8 သ္မိ ဝွ ကြာ ကြ သ္ကာတ် ဗြာတ် သန် ‖ ဂွ ပသ္မိ မွဲ ဂိတု လ္ပာ် သ္ဒဟ် ပ္ဍဲ ဂတု
သွန် မွဲ မံက် ထ္ၚဲ ၁ ဂှ် ‖ ကောန် မန် တာ် ဂမ္လိုင် ဂစိုတ် ကြဴ နာဲသာအာင်
9 ပ္လန် ရ ‖ တုဲ သ္မိ ဗမာ မွဲ မင်ရာဲအာင်ညိုင် ဂး ယ္မု ‖ တ္လ ညး အဝ တင် လဝ်
10 (3) ကိုဝ် ပမြု ဝေါန် ဍုင် ဗဂေါ ပ္လန် ရ ‖ မင်ရာဲအာင်ညိုင် ဂှ် လောဘ ဇ္ၚောက်
သန် ‖ စထဝ် စသြန် ညး စကသာပ် ခၞာ ညး ပက္တဝ် က္တာန် ညး လောန် ‖
12 ဂွ ပသ္မိ ပန် ဂိတု ၂၀ ထ္ၚဲ သ္ဒဟ် ‖ ပ္ဍဲ ဂိတု ဗြေဂ္ဂသိ (4) ၁၁ မံက် ထ္ၚဲ ၃
ဂှ် ‖ သဲ ကောဲ တိ ဗ္နိုင် ပ္ဍဲ သရက် ဍွပ် သရက် ဂဗင် ဂှ် ‖ လောဝ် ဂစိုတ်
13 ကြဴ မင်ရာဲအာင်ညိုင် ဂှ် တုဲ ‖ ပ္ဍဲ ဂိတု ဗြေဂ္ဂသိုဝ် ၅ စွက် ထ္ၚဲ ၅ ဂှ် ‖ မံာ်
သဲ ကောဲ မွဲ (5) ပသ္မိ မဝ် ရ ‖ သ္မိ မဝ် ဗုဒ္ဓကောသီ ဂး ယ္မု ‖ တိုံ မြု

6 *pḍai* (7) *sakkarāt 1101 gah gitu ćai 4 māk tṅai 5 gah payā̃ gayaḥ s'aḥ kasī ti ktüw dah bru sadhüw dmāñ* ‖ *βhō-küt kyāk-moh-tau süm tow kneṅ kaw lapük ćeh daḥ tḍüṅ tuai* ‖ *tḍüṅ thaβẽ ā ra* ‖ *kon smim awa pasmim pḍai* (XLVI 1) *awa 7 snā̃ tuai* ‖ ‖

7 *pḍai sakkarāt 1102 gah pḍai gitu ģeh bapeṅ tṅai 5 gah mru won bamā maća ḍuṅ bago gah nāisā'ā̃n gaḥ ymu* ‖ *ktüw bdah gabut tuai gaćüt klē ćārećakkāināthā̃ṅ tuai* ‖ *pasmim*
8 *ekarāt pḍai ḍuṅ bago* (2) *wwā̃ ra* ‖ *smim wwā̃ krā̃ kra skāt brāt san* ‖ *gwā̃ pasmim mwai gitu lpāk sdah pḍai gatu swan mwai māk tṅai 1 gah* ‖ *kon man tā̃ gamlüṅ gaćüt klē nāisā'ā̃ṅ plan*
9 *ra* ‖ *tuai smim bamā mwai maṅrāiā̃ṅṉüṅ gaḥ ymu* ‖ *tla ńaḥ*
10 *awa taṅ law* (3) *küw pamru won ḍuṅ bago plan ra* ‖ *maṅrāi-ā̃ṅṉüṅ gah lobha ģnok san* ‖ *ćathaw ćasran ńaḥ ćakasāp khaṉā̃ ńaḥ paktau ktān ńaḥ lon* ‖ *gwā̃ pasmim pan gitu 20 tṅai sdah* ‖

Im Jahre 1101, im Monat Ćai, am 4. der zunehmenden 6
Monatshälfte, am 5. Tage, in der Zeit des frühen Morgens, entstand ein Erdbeben, ein Getöse erschallte. Die Krone von Kyāk-Mothau mit der Spindel war gebrochen, heruntergefallen, hatte den Sonnenschirm getroffen. Der Sonnenschirm . . .[1] Der Sohn des Königs von Awa war König in Awa 7 Jahre.

Im Jahre 1102, im Monat Ǵeh, am Vollmond, am 5. Tage, 7
erregte der birmanische Statthalter von Bago, Nāisāāñ mit Namen,[2] einen Aufstand, tötete den Ćārećakkāināthāñ. Er wurde König-Alleinherrscher in dieser Stadt Bago. Dieser 8
König war sehr hart (und) grausam. Er konnte König sein einen und einen halben Monat im ganzen; im Monat Swan, am 1. der zunehmenden Monatshälfte, am ersten Tage, töteten die Man-Leute den Nāisāāñ hinwiederum. Dann (war) ein bir- 9
manischer König, Maṅrāiāñnün[3] mit Namen, den der Herrscher von Awa wiederum zum Statthalter von Bago machte. Maṅ- 10
rāiāñnün hatte sehr große Begierde nach ihrem Gold, nach ihrem Silber, nach ihren Geschenken,[4] sie waren bedrängt gar sehr. Er konnte König sein vier Monate, 20 Tage, im ganzen. Im Monat Mreggasüw, am 11. der zunehmenden Monatshälfte, 12
am 3. Tage, drangen die Sem-koi,[5] welche in Sarak, auf dem Sarak-Hügel wohnen, ein und töteten Maṅrāiāñnün. Im Monat 13
Mreggasüw, am 5. der abnehmenden Monatshälfte, am 5. Tage, wurde Mām, ein Sem-koi, Gesetzeskönig, Gesetzeskönig Buddha-

pḍai gitu mreggasüw (4) *11 māk tṅai 3 gah* ‖ *sē koi tā madmāñ* 12
pḍai sarak up sarak gabaṅ gah ‖ *lop gaćüt klē maṅrāiāṅnüṅ*
gah tuai ‖ *pḍai gitu mreggasüw 5 ćwek tṅai 5 gah* ‖ *mā sē koi* 13
mwai (5) *pasmim dhaw ra* ‖ *smim dḥaw buddhakesī gaḥ ymu* ‖
tüw mru

---

[1] Die Bedeutung von *thaβē* läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, nach dem Zusammenhang scheint es ‚fallen' oder ‚gebrochen werden' oder ‚sich verschieben' zu sein.

[2] = Maung Thâ Aung bei Ph-b, S. 142.

[3] = Mengrè Aung Naing, a. a. O.

[4] Die Bedeutung von (*ća*)*kasāp* ist nicht festzustellen.

[5] = Gwe-Shan, s. Ph-b, S. 142.

ဗ္ဒၟ် ဍုင် ပ္ဍဲ ဗနာတ်ဂဳ ဒ္မာၚ် က္လာ ‖ ကြဴ ဝ္ဝ သ္မိ ဓဝ် ကောဲ ဗုဒ္ဓကေသဳ ဂှ် ‖ လောပ် ဒ္မာၚ် ပ္ဍဲ ဍုင် ဗဂေါ ပ္လန် ရ ‖ ‖

14 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၁၀၆ ဂှ် ဂိ(6)တု ဖဝ်ရဂိုန် ဗပေၚ် တ္ၚဲ ၁ ပယာံ တိုက် မွဲ ဂယး ‖ သ္မိ ဓဝ် ဗုဒ္ဓကေသဳ ဝ္ဝ ပတိုန် တ္ဍိုၚ် ဓာတ် ကျာ် မှ် တ် ရ ‖ ‖

15 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၁၀၈ ဂှ် ဂိတု မာ် ၃ မိက် တ္ၚဲ ၆ ဂှ် သ္မိ ဓဝ် က္လော် ဒ္မာန် ပ္ဍဲ ဍုင် သတိုၚ် ရ ‖ ဂိတု မာ် ၁၂ မိက် (7) တ္ၚဲ ၁ ဂှ် မန် တံ လောပ် ဍုင် ဗဂေါ ရ ‖ ပ္ဍဲ ၁၂ မိက် တ္ၚဲ ၁ ဂှ် ရ ‖ ဂ္လု ညိ သ္မိ ဓဝ် ဗုဒ္ဓကေသဳ ဒ်

16 အာ ဍုင် သတိုၚ် တုဲ လောပ် အာ ဍုင် ၚၚ်ဘှဲ ရ ‖ သ္မိ ဓဝ် ကောဲ ဝ္ဝ ဝ္ဝ ပသ္မိ ၆ သ္နံ ပ္ဍဲ ဍုင် ဗဂေါ ၆ သ္နံ ကိုမ် ‖ ပ္ဍဲ ဗပေၚ် မာ် (XLVII 1) တ္ၚဲ

17 ၄ ဂှ် နာဲစရၚ်ခိုန် ဂး ယ္မု ‖ လောပ် ပသ္မိ ပ္ဍဲ ဗဂေါ ပ္လန် ရ ‖ နာဲစရၚ်ခိုန် ဂှ် ကသပ် လိက် လာ် သာ တ္ဍာ လောန် အာ ‖ ဝ္ဝ ပသ္မိ ၁၀ တ္ၚဲ ကိုမ် ‖

XVII, 1 ပ္ဍဲ ဂိတု ဖဝ်ရဂိုန် ၄ မိက် တ္ၚဲ ၄ ဂှ် ‖ မဟာသေဏာပတိ ဗည္ာ ဒလ ဂှ် ဗတိုက် ထော် က္လေံ နာဲ(2)ခိုန် တုဲ ‖ မဟာသေဏာပတိ ဗည္ာ ဒလ ဂှ် ပသ္မိ ပ္ဍဲ ဍုင် ဗဂေါ ဓဝ် ဒုၚ် ယ္မု ဗြမိုၚ်ဓိရာဇာ နာဓိပ္ပတိ ရ ‖ မဟာသေဏာ-ပတိ ဝ္ဝ ဒ္ၚ် သ္မိ တုဲ ပ္တုဲ ကာကုသိ ဍိုၚ် သန် ‖ ‖

bdah ḍuṅ pḍai baunātgī dmāṅ klā ‖ krau wwā smim dhaw koi buddhakesī gah ‖ lop dmāṅ pḍai ḍuṅ bago plan ra ‖ ‖

14 *pḍai sakkarāt 1106 gah gi*(6)*tu phawragün bapeṅ tṅai 1 payā̃ tük mwai gayaḥ ‖ smim dhaw buddhakesī gwā patün tḍüṅ dhāt kyāk mah tau ra ‖ ‖*

15 *pḍai sakkarāt 1108 gah gitu māk 3 māk tṅai-6 gah smim dhaw klō dmāṅ pḍai ḍuṅ satüṅ ra ‖ gitu māk 12 māk* (7) *tṅai 1 gah man tā lop ḍuṅ bago ra ‖ pḍai 12 māk tṅai 1 gah ra ‖ glu ṅi smim dhaw buddhakesī dau ā ḍuṅ satüṅ tuai lop ā ḍuṅ*

16 *ŋaṅβhāi ra ‖ smim dhaw koi wwā gwā pasmim 6 snā̃ pḍai ḍuṅ bago 6 snā̃ küm ‖ pḍai bapeṅ māk* (XLVII 1) *tṅai 4 gah*

17 *nāićaraṅkhün gaḥ ymu ‖ lop pasmim pḍai bago plan ra ‖ nāi-ćaraṅkhün gah kasap lāk lāk sā tḍā lon ā ‖ gwā pasmim 10 tṅai küm ‖*

XVII, 1 *pḍai gitu phawragün 4 māk tṅai 4 gah ‖ mahāseṇāpati baṅā dala gah batük thō klē nāi*(2)*khün tuai ‖ mahāseṇāpati*

kesī[1] genannt. Er setzte Pfeiler, erbaute eine Stadt in Baunātgī, wo er früher wohnte. Danach trat der Koi-Gesetzeskönig Buddhakesī in die Stadt Bago ein (und) wohnte (dort) hinwiederum.

Im Jahre 1106, im Monat Phawragün, am Vollmond, am 14
1. Tage, zur Zeit des ersten Tük am Morgen, konnte der Gesetzeskönig Buddhakesī den Sonnenschirm der Reliquien von Kyāk-Mahtau aufrichten.

Im Jahre 1108, im Monat Māk, am 3. der zunehmenden 15
Monatshälfte, am 6. Tage, zog der Gesetzeskönig hinüber, zu wohnen in der Stadt Satūṅ.[2] Im Monat Māk, am 12. der zunehmenden Monatshälfte, am 1. Tage, drangen die Man in die Stadt Bago ein. Am 12. der zunehmenden Monatshälfte, am 1. Tage, als es (schon) etwas dunkel geworden, floh der Gesetzeskönig Buddhakesī zur Stadt Satūṅ, betrat die Stadt Ǵaṅβhāi.[3] Dieser Koi- 16
Gesetzeskönig konnte König sein 6 Jahre, in der Stadt Bago ebenfalls 6 Jahre. Am Vollmond des Māk, am 4. Tage, drang Nāi-Ćaraṅ-Khūṅ[4] mit Namen ein und wurde König in Bago hinwiederum. Nāi-Ćaraṅ-Khūṅ war von sehr . . .[5] Absicht. Er 17
konnte nur 10 Tage König sein.

Im Monat Phawragün, am 4. der zunehmenden Monats- XVII, 1
hälfte, am 4. Tage, bekriegte der Oberfeldherr Baṅā Dala[6] den Nāikhün (und) schaffte ihn bei Seite. Der Oberfeldherr Baṅā Dala wurde König in der Stadt Bago, erhielt den Namen Bramūṅdhirāǵā-Nādhippati. Nachdem der Oberfeldherr dazu gelangt war König zu sein, verrichtete er sehr viele verdienstliche Werke.

baṅā dala gah pasmim pḍai ḍuṅ bago magwā ḍuṅ ymu bramūṅdhirāǵā nādhippati ra ‖ mahāseṇāpati gwā dah smim tuai ptuai kākusiw glūṅ san ‖ ‖

---

[1] Buddha Kèthî, a. a. O.

[2] = Sittaung.

[3] = Chieng-mai.

[4] *Nāi* = P. *nāyo* ‚Herr', *ćaraṅ* ‚Register', *nāi-ćaraṅ* ‚Schreiber', s. Ph-b, S. 144.

[5] Hier ist die Bedeutung von *sā tḍā* (oder *sāt ḍā?*) nicht festzustellen, infolgedessen auch *lāk* ‚beschmutzen' und *lāk* ‚zerbrechen' in keinen verständlichen Zusammenhang gebracht werden können.

[6] = Binya Dalâ bei Ph-b, S. 145.

2 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၁၀၉ ဂှ် ဂိတု ဒုရသာတ် ၉ မိက် ထ္ၚဲ (3) ၀ ဂှ် တ္လ
ညး ကို ဆက် ဆိင် စုတ် ဓဝ် ပထာန် ၅ ဂြပ် ပ္လန် ‖ နူ က္လာ တေ ဂှ် ပထာန်
၆ ဂှ် ၆ ဂြပ် ရ ‖ ကြဴ ဝွ် ပထာန် ၄ ဂှ် ဒကုတ် အာ တွဲ ‖ ဆ ပထာန်
ဂိုင် ကျာ် မ္ဟ်တ ကို ပထာန် အင်ဝါန် ‖ ပထာန် ၂ (4) ကိုံ နွံ မ္နံ တွ် ဒ္မိင်
3 ဓဝ် ရိုဟ် ထ္ၚဲ ဟွံ ဂွံ သ္ဂုတ် ရ ‖ တ္လ ညး ကို ဆက် ဆိင် စုတ် ပထာန် ၅
ပ္လန် တွဲ ‖ မဒှ် အာ ပထာန် ၇ ဂြပ် သင် တံ ဂွံ တွ် ဒ္မိင် ဓဝ် ရိုဟ် ထ္ၚဲ ဟွံ
သ္ဂုတ် ရောင် ‖ ‖

4 ညး ဂြပ် ပထာန် ၇ (5) ဂှ် ရော ‖ ဂြပ် ပထာန် ဂိုင် ကျာ် မော်တဲ
မွဲ ‖ ဂြပ် အင်ဝါန် မွဲ ‖ ဂြပ် ကျာ် တလေ မွဲ ‖ ဂြပ် မှာသိုန် မွဲ ‖ ပ္ဍဲ
5 ဍုင် ဂြပ် ၄ ဂြပ် တံ ဝွ် ရ ‖ မ္နး ဍုင် ဂှ် ဂြပ် ကွိတ် မွဲ ‖ ဂြပ် ထဝ် ပ္ဍဲ
သ္နေဟ် နာ် မွဲ ‖ ဂြပ် တရင် (6). တိုင် မွဲ ‖ မ္နး ဍုင် ဂြပ် ပိ ဝွ် ရ ‖ ဣဝွ်
ပထာန် ၇ ဂြပ် ရ ‖

တ္လ ညး ဝွ် ဗီ ရောင် လဝ် ကာကုသိုဝ် ဂြပ် ဓဝ် ဗှ်ဟ် လဝ် ဓဝ်
6 ပထာန် ‖ ရ ‖ ပ္ဍဲ ကျာ် မ္ဟ်တ သ္ဒီ ဓဝ် ကောဲ ဗ္တိုန် လဝ် ထ္ကိုင် မွဲ ဘို ဂှ် ‖
လတူ ထ္ကိုင် ဂှ် ၆ သို မရောင် လဝ် ဓတ် မ(7)ဂ္ကိုင် ‖ သို မွော် ကိုတ် ထဝ်
7 မရောင် လဝ် ဓတ် ဂှ် ‖ တ္လ ညး ဝွ် ကောန် ဆိင် စုတ် ပ္လန် ရ ‖ တ္လ ညး

2 *pḍai sakkarāt 1109 gah gitu durasāt 9 māk tńai* (3) *0 gah tla ńaḥ küw ćhak ćhāń ćut dhaw pathān 5 ǵrap plan* ‖ *nū klā tē gah pathān 6 gah 6 ǵrap ra* ‖ *krau wwā pathān 4 gah dakut ā twai* ‖ *ćha pathān ǵüń kyāk mahtau küw pathān ańwān* ‖ *pathān 2* (4) *küm nwā mnū twā dmāń dhaw rüh tńai*
3 *hwā gwā sgut ra* ‖ *tla ńaḥ küw ćhak ćhāń ćut pathān 5 plan tuai* ‖ *madah ā pathān 7 ǵrap sań tā gwā twā dmāń dhaw rüh tńai hwā sgut roń* ‖ ‖

4 *ńaḥ ǵrap pathān 7* (5) *gah ro* ‖ *ǵrap pathān ǵüń kyāk mohtau mwai* ‖ *ǵrap ańwān mwai* ‖ *ǵrap kyāk talē mwai* ‖ *ǵrap*
5 *mhāsün mwai* ‖ *pḍai ḍuń ǵrap 4 ǵrap tā wwā ra* ‖ *mńaḥ ḍuń gah ǵrap kwit mwai* ‖ *ǵrap thaw pḍai sneh nāk mwai* ‖ *ǵrap tarań* (6) *tüń mwai* ‖ *mńaḥ ḍuń ǵrap pi wwā ra* ‖ *iwwā pathān 7 ǵrap ra* ‖ ‖

Im Jahre 1109, im Monat Durasāt, am 9. der zunehmen- 2
den Monatshälfte, am 0. Tage, ließ der Herrscher in die Gesetz-Pathān[1] noch 5 andere Ǵrap[2] einrichten hinwiederum. Von früher her waren 6 Pathān, 6 Ǵrap da. Danach waren 4 Pathān in Stücke gegangen. Nur der Pathān Ǵūṅ[3]-Kyāk-Mohtau und der Pathān Aṅwān, diese 2 Pathān nur waren, in welchen jeden Tag ohne Unterlaß das Gesetz verkündigt wurde. Der 3
Herrscher ließ 5 Pathān noch dazu wieder einrichten, so daß es 7 Ǵrap-Pathān waren, in welchen die Mönche jeden Tag ohne Unterlaß das Gesetz verkünden konnten fürwahr.

Die 7 Ǵrap-Pathān, welche sind es? Der Ǵrap-Pathān 4
Ǵūṅ[3]-Kyāk-Mohtau einer, der Ǵrap Aṅwān einer, der Ǵrap Kyāk-Talem einer, der Ǵrap Mhā-Sün einer: die Ǵrap in der Stadt sind diese 4 Ǵrap. Außerhalb der Stadt der Holzapfel- 5
Ǵrap, der Gold-Ǵrap an dem Landungs-(Bade-)Platz der Nāk,[4] der Pfostentor-Ǵrap einer: außerhalb der Stadt diese 3 Ǵrap. Dies sind die 7 Ǵrap-Pathān.

Der Herrscher konnte herrichten das verdienstliche Werk der Gesetz-Ǵrap, errichten die Gesetz-Pathān. In Kyāk-Mahtau 6
richtete der Koi-Gesetzeskönig einen stufenförmigen Sonnenschirm auf; über den 6 Sonnenschirmen setzte er auch viele Edelsteine ein, auch eine Krone besetzt mit Edelsteinen. Der 7
Herrscher konnte es herrichten, vollenden, wiederum einsetzen. Dieser Herrscher-Oberfeldherr (übte) verdienstliche Werke

tla ńaḥ gwã ći reṅ law kākusüw ǵrap dhaw bdaḥ law dhaw pathān ‖ ra ‖ pḍai kyāk mahtau smim dhaw koi ptün 6
law tḍüṅ mwai bhũ gah ‖ latū tḍüṅ gah 6 süm mareṅ law mat ma(?)glüṅ ‖ süm βhõ-küt thaw mareṅ law mat gah ‖ tla ńaḥ gwã klon ćhāṅ ćut plan ra ‖ tla ńaḥ 7

---

[1] Die Bedeutung von *Pathān*, wohl sicher ein Pali-Lehnwort, kann ich nicht feststellen; Childers hat es nicht, ich denke es hängt mit *paṭhati* ‚lesen' zusammen.

[2] *Ǵrap* ist ein Haus zu öffentlichen oder gottesdienstlichen Zwecken; es handelt sich hier wohl um Hallen oder Säle, in welchen gepredigt werden konnte.

[3] *Ǵüṅ* = ‚Fuß'.

[4] P. = *nāgo*.

ဖဟာသေဏာပတိ ဝွံ ‖ ကာကုသိုဏ် ဘာ ကိုဏ် ဓေတီ ကိုဏ် ဂ္ဂိုင် သန် ရိုဟ်
ဟွံ ဓာန် ရ ‖ ‖

XVIII, 1 ကြ ဝွံ တူ ညး အံင်(XLVIII 1)ဇဲယျ ဧက် ဓှေ် နူ မုက် ဆောဝ်
ပေါဝ် နူ အဝ တေံ တဲ ‖ စိုပ် ကူင် ဒီ ကွာန် ဖံ ရ ‖ သ္ဦ တံ ပဲ့ ဒူင် ဗဂေါ
ဝွံ ဟိုတ် ဟွံ သ္ဍဟ် သ္ဍန် ကိုဏ် ရင် သ္ကံ တဲ ‖ ဒူင် ဗဂော ဝွံ တူ ညး အံင်-
2 ဇဲယျ ဝွံ ကေတ် ဒူင် ဗဂေါ ရ ‖ ကာလ ဂ္ဂ် အိုတ် ဂမ္ဗီ (2) အလုံ ဒူင် ရး
ဓတ ဓ္ဂး ဒူင် တံ တေံ ဂ္ဂ် ‖ ကူင် ကောံ ပဲ့ ဒူင် ဗဂေါ ဝွံ သိုဏ် ဖ္ဖိုတ် တဲ ‖
ဗွတ် ပိ လ္ဂီ ပြင် ရ ‖ သ္ဦ ဗဓာ ဝွံ ဝွံ ဒူင် ဗဂေါ တဲ ‖ ဂစိုတ် ကျေ့ ဂမ္ဗီ
3 ဖ္ဖိုတ် ရ ‖ ဆ ဓတ ဇိုင် ဂ္ဂိုင် ဗ္ဗိုက် ဒူင် သတိုင် ဗာန် ဆက် တိတ် ဂ္ဂ် ဒ
ကျောံ (3) အာ ဓတ်တ္ဍ တဲ ‖ လောပ် အာ ဒူင် သေံ လဗုန် ဧင်မ္ဒာဲ တေံ
4 ဂ္ဂ် ဓဝွံ ဗ္ဗး ဂစိုတ် ရ ‖ ဧကု တလ ညး သိုဏ် ဥပ္ပရာဧာ သ္ဦ ဗ္ဗာ ဝွံ ဖ္ဖိုန် နာ
ဒူင် မုက် ဆေါဝ် ပောဝ် တေံ ရ ‖ ‖

5 ပဲ့ လ္ဖိတ် သက္ကရာတ် ၁၁၁၉ (4) ဂ္ဂ် ဂိတု ပသာ် ၅ ဓွေက် ထ္ဂဲ ၆ ပျာံ
ဧမ္ဒော် ‖ ‖ ‖

6 လ္ဂိင် သ္ဦ အံင်ဇဲယျ ဓဝွံ ဒူင် ဗဂေါ ရ ‖ ဂိတု သွန် ၆ ဓွေက် ထ္ဂဲ ၆
ကသီ တိ ဏ္ဍိ ဒ် ‖ ကျာ် ဖ်တ ဒောံ ဓှေ် ဒီ ဂဒံ ဗြာတ် ‖ ထ္ဂိုင် သိုဏ် မ္ဒောံ
ကိုတ် (5) ဒတုံ ဓှေ် အိုတ် ရ ‖ ‖

mahāseṇāpati wwã ‖ kākusüw küm bhā küm ćetī küm glüṅ san rüh hwã mān ra ‖ ‖

XVIII, 1 *krau wwã tla ńaḥ ãṅ*(XLVIII 1)*ǵaiyya ǵak ćeh nū muk-ćhow-pow nū awa tẽ tuai ‖ ćüp kluṅ düw kwān phã ra ‖ smim tã pḍai ḍuṅ bago wwã hüt hwã smah-sman küw raṅ-skã tuai ‖*
2 *ḍuṅ bago wwã tla ńaḥ ãṅǵaiyya gwã ket ḍuṅ bago ra ‖ kāla gah üt gammim alũ ḍuṅ raḥ matau mṅaḥ ḍuṅ tã tẽ gah ‖ kluṅ kõ pḍai ḍuṅ bago wwã süm ph'üt tuai ‖ bnat pi lṅim praṅ ra ‖ smim bamā wwã gwã ḍuṅ bago tuai ‖ gaćüt klẽ gammim*
3 *ph'üt ra ‖ ćha matau ǵüṅ gniṅ bmãk ḍuṅ satüṅ bān ćhak tit gah dau klõ (3) ā mattma tuai ‖ lop ā ḍuṅ sẽ labun ǵaṅβhai*

an sehr vielen Klöstern und Pagoden, daß es zu zählen nicht möglich ist.

Danach zog der Herrscher Ãṅǵaiyya[1] herunter von Muk- XVIII, 1
Ćhow-Pow von jenem Awa her. Er gelangte bis zu dem Dorfe Pham. Weil die Könige in der Stadt Bago nicht einig untereinander waren, konnte der Herrscher Ãṅǵaiyya diese Stadt Bago nehmen.[2] Zu jener Zeit waren alle Mönche aus 2
Stadt und Land, welche außerhalb jener Städte wohnten, zusammengekommen in diese Stadt Bago alle mitsammen, mehr als dreitausend. Als dieser birmanische König die Stadt in seine Gewalt bekommen hatte, tötete er die Mönche insgesamt. Nur die in Ǵüṅ-Gniṅ, östlich von der Stadt Satüṅ be- 3
findlichen waren zusammen ausgezogen (und) nach Mattma hinübergeflohen. Sie traten in jene Shan-Stadt Labuṅ-Gaṅβhai ein (und) konnten (so) dem Tode entgehen. Den Herrscher selbst, 4
mit dem Unterkönig, konnte der birmanische König nach jenem Muk-Ćhow-Pow wegbringen.

Im Verlauf des Jahres 1119, im Monat Pasāk, am 5. der 5
abnehmenden Monatshälfte, am 6. Tage, war die große Zeit.[3]

. . .[4] der König Ãṅǵaiyya konnte die Stadt Bago ein- 6
nehmen. Im Monat Swan, am 6. der abnehmenden Monatshälfte, am 6. Tage, entstand ein Erdbeben. Kyāk-Mahtau fiel herab bis zur Ausbauchung, der Sonnenschirm mit der Krone fiel vollständig herunter.

tē gah magwã blaḥ gaćüt ra ‖ ǵaku tala ṅaḥ süm upparāǵā 4
smim bmā gwã ptün nā ḍuṅ muk-ćhow-pow tē ra ‖ ‖

pḍai l'it sakkarāt 1119 (4) *gah gitu pasāk 5 ćwek tṅai* 5
6 pyã̄ ǵamnok ‖ ‖ ‖

hliṅ smim ãṅǵaiyya magwã ḍuṅ bago ra ‖ gitu swan 6 6
ćwek tṅai 6 kasī ti ktüw dah ‖ kyāk mahtau dō ćeh düw gaḍã
brāt ‖ tdüṅ süm βhõ-küt (5) *datũ ćeh üt ra ‖ ‖*

---

[1] = Alaungphra bei Ph-b, S. 149.

[2] A. a. O., SS. 162—163.

[3] Was mit *pyã̄ ǵamnok* gemeint ist, ist mir unbekannt.

[4] Hier scheint ein Stück Text zu fehlen, da das Vorhandene weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden einen Zusammenhang hat.

7 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၁၂၁ ဂ္ဂ် တူ ညး အံင်ဇဲယျ ဧက် အာ ပွာန် ဒျောဒျာ
ရ ‖ ဧက် အာ ဝွံ ဒုင် ထဝဲ ဝွံ တွင်ဩီ ‖ ဝွံ ဒုင် တွ် ဝွံ ဗြာတ် ဗြီ ဌော်
8 ဗြာတ် ဗြီ ဒေ့ာတ် တဲ့ ‖ စိုဝ်(6)ပ် ဒုင် ဒျောဒျာ တဲ့ ဩင် ပလိုပ်[1] ဂ္ဂ် ‖ တူ
ညး တ္ဂီ ဒ္ဒ် ယဲ ဂုန် ပ္ဍဲ ထာန် ဓရနုက် ဂ္ဂ် ဒ္ဒ် တဲ့ ‖ ဝွံ ဒ္ဒိင် ၆ ဇ္ဇဲ ပိုက် ဒပ်
ဧက် ကလေင် ၆ စိုပ် တွာန် ဧာဟေင် ‖ နူ ဧာဟေင် တိတ် ဂ္ဂိုင် ပယိုဂ် ဂ္ဂ် ‖
စိုပ် ဓေပြ တဲ့ တူ ညး ပကာ ဂစိုဝ်(7)တ် ရ ‖ ဒွဲ ဂ္ဂ် ရ ‖ ‖
9 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၁၂၁ ဂ္ဂ် တူ ညး အံင်ဇဲယျ ဧက် အာ ဒျောဒျာ ‖ ‖
10 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ဂ္ဂ် ဂိတူ ပသာ် ၅ ဓံက် ဇ္ဇဲ ၆ ဂ္ဂ် ‖ တူ ညး အံင်ဇဲယျ
ဖိုက်[2] ပွာန် ဧက် ကလေက်[3] ၆ နူ ကွာန် ဒျောဒျာ ဂတူ (XLIX 1) ပသာ်
၁၃ ခွေက် ဇ္ဇဲ ၁ ဂ္ဂ် စိုပ် တွာန် ဧာလေင် ‖ ပ္ဍဲ ဂိတူ ၎် ၃ ဓံက် ဇ္ဇဲ ၆ ဂ္ဂ်
11 စိုပ် ဓေပြ ‖ တူ ညး အံင်ဇဲယျ အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ဒွဲ ဂ္ဂ် ရ ‖ တူ ညး
အံင်ဇဲယျ ဝွံ စိုတ် ဒြိုဟ် သ္ကာတ် ဒဧန် သဟာသီ လောန် သန် ‖ ဟွံ ဂိုဟ်
12 ထမျှီ ညး (2) သက် သက် ရောင် ‖ ဂစိုက် ကျှေ ဂမှီ ဂမ္ဂိုင် တဲ့ ‖ ဒ္ဒ် ဗဗေင်
ပသဲ သ္ဍာ ဗြေဝ် ဂ္ဂ် ကေတ် နာ ရ ‖ ဒ္ဒ် သ္ဍာ ယာတ် တံ ဂ္ဂ် ပလ္ဍိန် ဇိုင် ‖

7 *pḍai sakkarāt 1121 gah tla ńaḥ ãṅǵaiyya ǵak ā pnān dyodyā ra ‖ ǵak ā gwã ḍuṅ thawāi gwã tnaṅsrī ‖ gwã ḍuṅ*
8 *tnau gwã brāt brī ǵnok brāt brī ḍot tuai ‖ ćü(6)p ḍuṅ dyodyā tuai sraṅ palüp[1] gah ‖ tla ńaḥ ktüw dah yai gun pḍai thān maranuk gah dah tuai ‖ gwã dmãṅ 6 tṅai pük dap ǵak kaleṅ ćau ćüp twān ǵāheṅ ‖ nū ǵaheṅ tit glãṅ payüw gah ‖ ćüp mepra tuai tla ńaḥ pakā gaćü(7)t ra ‖ dnāi gah ra ‖ ‖*
9 *pḍai sakkarāt 1121 gah tla ńaḥ aṅǵaiyya ǵak ā dyodyā ‖ ‖*
10 *pḍai sakkarāt gah gitu pasāk 5 mãk tṅai 6 gah ‖ tla ńaḥ ãṅǵaiyya phük[2] pnān ǵak kalek[3] ćau nū kwān dyodyā gatu* (XLIX 1) *pasāk 13 ćwek tṅai 1 gah ćüp twān ǵāheṅ ‖*
11 *pḍai gitu ǵeh 3 mãk tṅai 6 gah ćüp mepra ‖ tla ńaḥ ãṅǵaiyya*

---

[1] Fehlerhaft, für ပလိုမ် *palüm.*

[2] Falsch, für richtiges ပိုက် *pük.*

[3] Falsch, für richtiges ကလေင် *kaleṅ.*

Im Jahre 1121 zog der Herrscher Ãṅǵaiyya mit einem 7
Heere nach Dyodyā.[1] Auf seinem Zuge nahm er die Stadt
Thawāi[2] ein, nahm er Tnaṅ-Srī[3] ein, nahm die Stadt Tnau
ein, nahm Groß-Brāt-Brī ein, nahm Klein-Brāt-Brī ein. Als er 8
bei der Stadt Dyodyā ankam, war das Ufer verwüstet. Der
Herrscher wurde krank . . .,[4] an einem verborgenen Orte war
er. Er konnte (dort) 6 Tage, bleiben, hob das Lager auf, zog
wieder zurück zum Dorfe Ǵāheṅ. Vom Dorf Ǵāheṅ ging er
hinaus den Grenzweg (entlang). Zu Mepra angelangt starb der
Herrscher, an jenem Orte.[5]

Im Jahre 1121 zog der Herscher Ãṅǵaiyya nach Dyodyā. 9

Im selben Jahre, im Monat Pasāk, am 5. der zunehmen- 10
den Monatshälfte, am 6. Tage, zog der Herrscher Ãṅǵaiyya sein
Heer zurück, kehrte zurück von dem Dorfe Dyodyā; im Monat
Pasāk, am 13. der abnehmenden Monatshälfte, am 1. Tag, kam
er an im Dorf Ǵāheṅ. Im Monat Ǵeh, am 3. der zunehmen-
den Monatshälfte, am 6. Tage, kam er nach Mepra. Der Herr- 11
scher Ãṅǵaiyya starb an jenem Orte. Dieser Herrscher Ãṅ-
ǵaiyya hatte einen sehr grausamen, harten, gewalttätigen Geist.
Er hatte fürwahr absolut kein Mitleid mit dem Leben der Men-
schen. Er mordete hin viele Mönche. Es war (da) ein Gefäß von 12
Eisen für die Mönchskleider von Atlasseide, er nahm es weg.
Die Mönchskleider wurden mit Füßen getreten, einige machten

ā ćüp anićća dhaw dnāi gah ra ‖ tla ṅaḥ āṅǵaiyya wwā ćüt drüh skāt daǵan sahāsī lon san ‖ hwā güh lamyüm ṅaḥ (2) *sak sak roṅ ‖ gaćüt klē gammim gamlüṅ tuai ‖ dah babeṅ pasai* 12
sṅā brew gah ket nā ra ‖ dah sṅā yāt tā gah palnin ǵüṅ ‖

---

[1] = Ayuthiâ, Ph-b, S. 168.

[2] = Tavoy, a. a. O., S. 169.

[3] = Tenasserim, a. a. O.

[4] Die Bedeutung, welche *gun* (sonst ‚Gunst', ‚Gnade' = P. *guṇo*) hier hat, ist mir nicht bekannt, wahrscheinlich ist es der Name der Krankheit.

[5] S. Ph-b, S. 170.

လ္ဂီ ပဖုန် လ္ဂီ ပဒဲ လ္ဂီ ပယာတ် ယာ ‖ လ္ဂာ ပြး ဒ္ဒိင် အလိုံ တိ ၃၇် စီ
ကြုင် ရ ‖ ‖

13 ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၁(3)၁၃ ဂ္ဂ တူ ညး အိင်ဇဲယျ ပသ္ဌီ ပ္ဍဲ ဒုင် မုက်
ဆောဝ် ပေါဝ် ရ ‖ ဝွိ ပသ္ဌီ ၉ သ္ဌာံ တဲ ‖ ‖

ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၁၂၂ ဂ္ဂ ‖ တူ ညး အိင်ဇဲယျ အာ စိုပ် အနိစ္စ ဓဝ် ရ
ဒေါဝ် ဂြိုပ် မေပြ ရ ‖

14 ကောန် တူ ညး အိင်(4)သေံ သခင် လိက် မ္ဂး ဂ္ဂ ပသ္ဌီ ကေရာတ် ပ္ဍဲ
ဒုင် မုက် ဆောဝ် ပေါဝ် ပုန် ရ ‖ ဝွိ ပသ္ဌီ ၃ သ္ဌာံ တဲ ‖ ‖

ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၁၂၅ ဂ္ဂ ဂတု ဂထိုန် ၁၁ မိက် တ္ဂဲ ၁ တူ ညး သမင်[1]
15 လိက် အာ စိုပ် (5) အနိစ္စ ဓဝ် ပုန် ရ ‖ ဒေံ သခင် လိက် ဂ္ဂ သခင် မြေဒူ
ဂး ယ္ဍု ‖ ဝွိ ပတ္ဌီ ကေရာတ် ပ္ဍဲ ဒုင် မုက် ဆောဝ် ပေါဝ် ပုန် ရ ‖

D I, 1 နဲ မဟိုံ ကုင် တ္ဍောဝ် ဒတောဝ် ကေရာတ် ဂလိုင် ဝွိ ဂ္ဂ ‖ မူ ဂ္ဂ သ္ဌိက်
(6) ပ္ဍဲ ကိုံ တူ ပညာ တံ ညး ဂမ္ဂိုင် ပုန် ရော ‖

2 အိုတ် ကိုံ သ္ဌီ ကေရာတ် တံ ညး ဂမ္ဂိုင် မဆက် ဆေန် ကုင် နူ တ္ဍောဝ်
မှာသာမန္တ တေံ တဲ ‖ မကြက် ကုင် ဒိုံ ကိုံ သမလ ဝိမလ ဝွိ ရ ‖ မပကုင်
3 သ္ဌီ အဆက် အဆက် (7) ဒိုံ ကိုံ လ္ဌတ် ဝွိ ဂ္ဂ ‖ ဂ္ဂ သ္ဌီ တံ ဂ္ဂ ဂ္ဂိုင် ကိုံ လ္ဂီ

lṅüw paphun lṅüw padāi lṅüw payāt yā ‖ sṅā praḥ dmãṅ alũ ti ḍāk βī krun ra ‖ ‖

13 *pḍai sakkarāt 11(3)13 gah tla ńaḥ ãṅǵaiyya pasmim pḍai ḍuṅ muk-ćhow-pow ra ‖ gwã pasmim 5 snã̄ tuai ‖ ‖*

pḍai sakkarāt 1122 gah ‖ tla ńaḥ ãṅǵaiyya ā ćüp anićća dhaw ra dow grüp mepra ra ‖ ‖

14 *kon tla ńaḥ iṅ(4)sẽ sakhaṅ lãk mgaḥ gah pasmim ekarāt pḍai ḍuṅ muk-ćhow-pow plan ra ‖ gwã pasmim 3 snã̄ tuai ‖ ‖*

pḍai sakkarāt 1125 gah gatu gathün 11 mãk tṅai 1 tla
15 *ńaḥ samaṅ*[1] *lãk ā ćüp (5) anićća dhaw plan ra ‖ dẽ sakhaṅ lãk gah sakhaṅ mredū gaḥ ymu ‖ gwã pasmim ekarāt pḍai ḍuṅ muk-ćhow-pow plan ra ‖ ‖*

---

[1] S. oben သခင် *sakhaṅ*.

Betten daraus, andere Gürtel, andere Segeltuch. Die Mönchskleider wurden zerstreut über Erde, Wasser, Flüsse, Bäche.

Im Jahre 1113 wurde der Herrscher Ãṅǵaiyya König in 13
der Stadt Muk-Ćhow-Pow, er konnte König sein 9 Jahre.

Im Jahre 1122 starb der Herrscher Ãṅǵaiyya mitten im Walde Mepra.

Der Sohn des Herrschers, Iṅsemsakhaṅlãk[1] genannt, wurde 14
König-Alleinherrscher in der Stadt Muk-Ćhow-Pow hinwiederum; er konnte König sein 3 Jahre.

Im Jahre 1125, im Monat Gathün, am 11. der zunehmenden Monatshälfte, am 1. Tage, starb der Herrscher Sakhaṅlãk wiederum. Der jüngere Bruder des Sakhaṅlãk, Sakhaṅ Mredū[2] 15
mit Namen, konnte König-Alleinherrscher werden in der Stadt Muk-Ćhow-Pow hinwiederum.

D. Schluß. I, 1

Bei der Erzählung von dem Kommen der Erbfolge dieser vielen Monarchen, was war da die Absicht herzustellen für die Weisen hinwiederum?

Was die vielen Könige-Monarchen anbetrifft, welche be- 2
ständig nacheinander kamen von der Erbfolge jenes Mahāsāmanta an, welche kommen sollten bis zu diesen Samala (und) Wimala, die Könige, kommend in ununterbrochener Reihenfolge bis jetzt, jene Könige, zahlreicher als tausend Generationen, 3

na mahüm kluṅ tnow datow ekarāt galüṅ wwã gah ‖ mū D I, 1
gah smik (6) *ptuai küw tla paṅā tã ṅaḥ gamlüṅ plan ro ‖*

üt küw smim ekarāt tã ṅaḥ gamlüṅ maćhak ćhen kluṅ nū 2
tnow mhāsāmanta tẽ tuai ‖ makrak kluṅ düw küw samala wimala wwã ra ‖ mapakluṅ smim aćhak aćhak (7) *düw küw lmah wwã gah ‖ gah smim tã gah glüṅ küw. liṅim* 3

---

[1] = Naungdoagyî bei den Birmanen, s. Ph-b, S. 284.

[2] = Myedu Meng, Ph-b, S. 186.

ဒတောဝ် ဂ္လိုင် ကိုဝ် လက် ဒတောဝ် ပက္လုင် သ္မီ ဂှ် ‖ သ္မီ တ ဂှ် သ္မိက် ဂွ ဗ္လး
4 နူ စမိန် ပြမာန် သ္မီ ဂစိုတ် ရ ‖ ဣငှ်ာ ဂး တွဲ ‖ ဂွ ဒှ် သ္မီ တွဲ တိုဝ် မြု ခါဲ
ထ္ပိုင် သ္လုင် က္မာင် လ(L 1)ဗိုန် ပြ ‖ ခၚ္ဂ လဝ် ပြ ယေန် ပြ ယာက် တွဲ ‖
ပ္ကိုမ် ပြာပ် လဝ် သၚ် ဗ္နုဟ် ကာ ၚ သေနာတ် အမ္လာက် မြ တ္ဗူ တပလော က
ဂရး ပ္လောပ် ၜွော် ဂလိုင် ဗိုဝ် ‖ ဒါတ် ဗ္နှ် ညာင် သ္ဂေါ် ၛး သ္မီ ဂစိုတ် ဂှ် ပတၚ်
လွီ ၛာပ် ပ် တောင် ‖ တ္မ (2) ဨကရာတ် တ ရောင် ဟ ဟောင် ဟာ ‖ ဂှ်
5 ဨကရာတ် တ ဈိ ရေင် ပ္ကိုမ် ပရာပ် ပ္မင် ပ မွဲ ‖ ဒ္မင် ၛကု တ ဂှ် လေ ဆ
ဗ္နတ် ညး မွဲ ကိုမ် သ္ဂေါ် ၛး သ္မီ ဂစိုတ် မဂွ ဗ္လး အာ နူ သ္ကေ တွဲ[1] သ္မီ ဂစိုတ်
ဟာ ဟမွဲ ရ ‖ သ္မီ သိုမ် ဖ္စိုတ် တ ဂှ် မ္ဒး (3) ဒှ် စမိန် ပြမာန် သ္မီ ဂစိုတ်
6 သိုမ် ဖ္စိုတ် တွဲ ရောင် ဟ ဟောင် ဟာ ‖ ဗိုန် ဨကရာတ် တ ဂှ် မဂ္လိုင် ကိုဝ် ပိုန်
ဟာန် မဂ္လိုင် ကိုဝ် ဒိက် သ္ကာ မဂ္လိုင် ကိုဝ် ဗိုဝ် လဗး လောန် တ ဂှ် တုန် လေဝ်
7 မ္ဒး [အာ] (4) လောပ် အာ တဲ သ္မီ ဂစိုတ် အိုတ် တွဲ ရ ‖ အိုတ် ကိုဝ် ဗိုဝ်
လဟ် ဂွ ဂမ္ဍိ ကိုဝ် ဂၛှ် ကိုဝ် ‖ ၜန် တြုံ ဗြ တ ညး ဂၜိုင် ကိုဝ် ‖ မူ ဂှ် သၟက်
ဗ္လး နူ သ္လေ တဲ သ္မီ ဂစိုတ် သ္မိ တုန် ရော ‖ ဟိုတ် ဂှ် ရ တ္ၚ ပည္ဍာ သါ-
II 1 (5)ဝုၜန် တြုံ ဗြ တ ညး ဂၜိုင် တိ ဒှ် ဂွ တွဲ ‖ လ္ဂ ၜွော် ဗ္ဂဝ် ကိုဝ် စဝ်

datow glüṅ küw lak datow pakluṅ smim gah ‖ *smim tā gah*
smik gwā blaḥ nū ćamin pramān smim gaćüt ra ‖ *iṅah gaḥ*
4 *tuai* ‖ *gwā dah smim tuai tüw mru khāi thβüṅ sluṅ kmāṅ*
la(L 1)*bün pra* ‖ *khanā law pra yen pra yāk tuai* ‖ *pküm prāp*
law sǵaṅ bnuh kā tṅa senāt amlāk mra tβū tapalo ka garaḥ
plop ǵwõ galüṅ büw ‖ *dāt bnuh ńāṅ sgõ ǵnaḥ smim gaćüt gah*
patau lwī ǵmāp p toṅ ‖ *tmā* (2) *ekarāt tā roṅ ha heṅ hā* ‖ *gah*
5 *ekarāt tā ći reṅ pküm parāp pmaṅ pa mwai* ‖ *dmāṅ ǵaku tā*
gah le ćha bnat ńaḥ mwai küm sgô ǵnaḥ smim gaćüt magwā
blaḥ ā nū skē tuai[1] *smim gaćüt hā hamwai ra* ‖ *smim süm*
ph'üt tā gah mdaḥ (3) *dah ćamin pramān smim gaćüt süm*
6 *ph'üt tuai roṅ ha heṅ hā* ‖ *βün ekarāt tā gah maglüṅ küw*
pün hān maglüṅ küw ḍik skā maglüṅ küw büw labaḥ lon tā
gah tun lew mdaḥ [ā] (4) *lop ā tai smim gaćüt üt tuai ra* ‖

---

[1] Fehlerhaft, für တဲ *tai.*

zahlreicher als zehntausend Generationen der kommenden Könige: jene Könige wollten frei werden von der oberhoheitlichen Autorität[1] eines Königs, welcher tötet. Das heißt:[2] Sobald sie es 4
erreicht hatten, König zu sein, setzten sie Pfähle, gruben tiefe Gräben, feste Wälle mit Türmen. Sie errichteten Yen[3]-Türme (und) Leiter-Türme. Sie ordneten an die Herrichtung von Schwertern, Speeren, Kugeln, Bogen, Gewehren, Kanonen, Messern, die Herbeirollung gepreßter Fische, die Herbeischaffung reichlicher Lebensmittel für das Heer. Auf einander zu schlagen mit den Speeren, um zu erlangen den Sieg über einen König, der tötet, waren sie auf alle mögliche Weise beflissen. Alle Monarchen wahrhaftig (waren sie) nicht wirklich (so)? Die Monarchen richteten her, stellten auf Wächter. Was (aber) sie selbst anbetrifft, 5
konnte auch von ihnen nur einer, der den Sieg erlangt hatte über einen König, der tötet, es erlangen, frei zu sein von dem Erraffen[4] eines Königs der tötet? Nicht einer! Die Könige alle insgesamt mußten sie nicht wahrhaftig sein unter der oberhoheitlichen Autorität eines Königs der (sie) alle insgesamt tötet ganz gewiß? Obwohl die Monarchen reich waren an Besitz, 6
reich an Sklaven zu Haufen, reich an Heeren gar sehr, so mußten sie nun doch auch eingehen in die Hand eines Königs, der alle tötete. Was uns jetzt anbetrifft, Mönche und Laien, 7
Männer und Frauen: wodurch entgeht man dem Erraffen des Königs, welcher in Wirklichkeit tötet? — Dadurch, daß die Weisen und Rechtschaffenen, Männer und Frauen, wissen das Folgende:[5] daß nicht größer werde das Gesetz der Begierlich- II 1

üt küw püai lmah wwã gammim küm gaṛah küm ‖ ǵan trũ 7
brau tã ńaḥ gamlüṅ küm ‖ mũ gah sǵak blaḥ nũ skẽ tai smim
gaćüt snũ tun ro ‖ hüt gah ra tla pańã sã(5)dhuǵan trũ brau
tã ńaḥ gamlüṅ tim düw wwã tuai ‖ lpa ǵnok pmaw küw dhaw II 1

---

[1] *Pramān* = P. *pramāṇā*.
[2] Wörtlich: das (oder: so) ist gesagt.
[3] Die Bedeutung von *yen* ist nicht festzustellen, es ist wohl eine besondere Art von Türmen.
[4] Wörtlich: dem Zusammenraffen mit der Hand.
[5] Wörtlich: bis hier, d. h. was von hier an beginnt; Herr Dr. Neumann macht mich aufmerksam auf Pali *yathā* und *yattha*.

လောဘ ညိ ‖ လ္ပ ဂလိုင် ဓဝ် ဒေါသ ညိ ‖ လ္ပ ဂလိုင် လဝ် ဓဝ် မောဟ
2 ညိ ‖ ဝေတ် ချိုတ် ကောပ် ချိုတ် ဂြေန် ဒက် ချိ(6)တ် ကို ဗိုန် ညိ ‖ ဖအန်
လဝ် ဓဝ် လောဘ ညိ ‖ ဒြပ် ညး ဟွ ကို န ပါင် န ချိုတ် လ္ပ ကေတ် ဗွဲ
အနိင် အထက် ညိ ‖ ဒြပ် ညး ဒိုက် ညး လွေဟ် ကရေင် ဝ တ ဂှ် ‖ လ္ပ
3 ဂိုင် ကေတ် ဗွဲ အနိင် အထက် ညိ ‖ ဒဒှ် ပိုန် (7) လောကီ ဝွ ဟွ ထီတိ ကို
သတ္တ ဂမ္လိုင် ဂှ် ဗစာရဏာ တွဲ ‖ ဝေတ် ချိုတ် ကို ဂ္လိုင် ညိ ‖ သရင် ပါပ်
လပ ဇ္ငေါ် ပ္မဝ် ညိ ‖ လ္ပ သ္ကာတ် မာန် ညိ ‖ လ္ပ ဂလိုင် ပ္နတ် ညိ ‖ ပ ‖
လ္ပ ဇ္ငေါ် ဒေါသ ညိ ‖ ပ္လောပ်[1] ဓဝ် (LI 1) မာန် ညိ ‖ ဖျော် သူစရိုတ်[1]
4 ညိ ‖ လ္ပ သ္ကာတ် ရမျာင် ညိ ‖ ဂလာန် မွဲ မသ္ကေဝ် က္တောဝ် ညး လ္ပ ဟိုံ
ညိ ‖ လ္ပ တ္ဘေဟ် လက် ညး ညိ ‖ လ္ပ ပွဲ ပျာ် ညး ညိ ‖ လ္ပ ကျေင် ဒက်
5 တက် ဗုင် ညး ညိ ‖ လ္ပ က္တိုဝ် ဗ္ဒိုဝ် သွေက် ဂွိုဝ် ကို ရင် သ္က ညိ ‖ ဒလု (2) ဓဝ်
6 မောဟ ဂှ် ပ္လေင် က္လေ တွဲ ‖ ဓဝ် ပညာ က္တိုဝ် ဗ္ဒိုဝ် ပ္ဍဲ သန်ထာင်[2] ညိ ‖ မေတ္တာ
ချိုတ် က္တိုဝ် ဗ္ဒိုဝ် ကို ရင် သ္က ညိ ‖ မေတ္တာ ချိုတ် သ္ဂော် ဗျာတ်[3] ပ္ဍဲ သတ္တ

lobha ńi ‖ lpa galüṅ dhaw dosa ńi ‖ lpa galüṅ law dhaw moha
2 *ńi ‖ wet ćüt kop ćüt gren dak ćü(6)t küw bün ńi ‖ pha'an law*
dhaw lobha ńi ‖ drap ńaḥ hwã küw na pāṅ na ćüt lpa ket
bwai aniṅ athak ńi ‖ drap ńi dük ńaḥ lweh kareṅ wa tã gah ‖
3 *lpa güṅ ket bwai aniṅ athak ńi ‖ dadah pün* (7) *lokī wwã hwã*
thīti küw sat-tã gamlüṅ gah baćāraṇā tuai ‖ wet ćüt küw glüṅ
ńi ‖ saraṅ pāp lapa ǵnok pmaw ńi ‖ lpa skāt mān ńi ‖ lpa
galüṅ pnat ńi ‖ pa ‖ lpa ǵnok dosa ńi ‖ plop[1] *dhaw* (LI 1)
4 *mān ńi ‖ phyaw sūćarüt*[1] *ńi ‖ lpa skāt ramyāṅ ńi ‖ galān*
mwai maskew ktow ńaḥ lpa hüm ńi ‖ lpa tβeh lak naḥ ńi ‖
lpa pyai pyã ńaḥ ńi ‖ lpa kleṅ dak tak βuṅ ńaḥ ńi ‖ lpa
5 *ktüw bdüw swek ǵwüw küw raṅ skã ńi ‖ dalu* (2) *dhaw moha*
gah pleṅ klê tuai ‖ dhaw paṅā ktüw bdüw pḍai santhāṅ[2] *ńi ‖*
6 *mettā ćüt ktüw bdüw küw raṅ skã ńi ‖ mettā ćüt sgõ byāt*[3]
pḍai sat-tã

---

[1] S. Anm. 3 zur Übersetzung.

[2] Fehlerhaft, für သန်ထာန် *santhān.*

[3] Mein peguanischer Freund verbessert ဗျာပ် *byāp.*

keit; daß nicht stark werde das Gesetz des Hasses; daß nicht stark werde das Gesetz der Unwissenheit; daß gezügelt werde das Gemüt, gestraft werde das Gemüt, gebunden werde das Gemüt, festgemacht werde; daß geringer werde das Gesetz der 2
Begierlichkeit; daß das Eigentum anderer, ohne daß es mit Mund und Herz gegeben sei, nicht genommen werde mit Gewalt;[1] . . .;[2] daß es nicht genommen werde mit Gewalt; daß 3
der Besitz dieser Welt nicht beständig ist für Wesen, (ist) zu erwägen; daß gezüchtigt werde das Streben nach vielem; daß die Schlechtigkeit nicht größer werde; daß man nicht hochfahrend sei; daß nicht stark sei der Arger; daß nicht groß sei der Haß; daß ausgelöscht sei das Gesetz des Stolzes, gedemütigt sei der Geist;[3] daß nicht rauh sei die Stimme; daß ein 4
Wort verletzend die Ohren anderer nicht gesagt werde; daß man nicht verläumde hinter dem Rücken anderer;[4] daß man nicht andere verfolge; daß man nicht andere binde, schlage; daß man nicht Streit errege untereinander; daß nach Vernich- 5
tung des Gesetzes der Unwissenheit das Gesetz der Weisheit entstehe in Selbstbezähmung;[5] daß die Freundschaft des Her- 6
zens entstehe untereinander, daß die Freundschaft des Herzens durchdringen könne die Wesen, die Gunst der Freundschaft der

---

[1] In *aniṅ-athak* ist *athak* = P. *atthagamo*.

[2] Hier läßt sich die Bedeutung von *kareṅ wa tā* nicht feststellen, infolgedessen der ganze Satz unverständlich bleiben muß.

[3] In den beiden vorhergehenden Sätzen liegen gewiß Verderbnisse im Mon-Text vor. Es darf zunächst sicherlich nicht *plop dhaw mān ṅi* heißen, was nur bedeuten würde ‚das Gesetz des Stolzes möge eintreten', sondern nur *plot dhaw mān ṅi* ‚ausgelöscht sei das Gesetz des Stolzes'. Zwar ist *plot* nicht gerade häufig, sondern mehr *plüt*, aber es kommt doch auch vor, s. B IX 3. Ferner muß statt *sūćarüt* gesetzt werden *ćüt*, s. dafür ebenfalls B IX 3 und D II 9.

[4] Genauer: hinter anderen.

[5] Man kann hier wohl im Zweifel sein, von welchem Paliwort *santhān* abzuleiten ist, ob von *santhanā*, was der Text nahezulegen scheint, oder von *saṇṭhānā*, wofür das *ā* in der zweiten Silbe spricht. Ich habe mich vorläufig für das Erstere entschieden.

ဂ် တဲ့ ဂုန် မေတ္တာ စိုတ် ၁၁ သာ် ကျာ် တြဲ တွံ လဝ် ဂ် ‖ ဂွံ ဂိုက် ပေင်
တ လ္ဍိန် ရ ‖ ညး မ္ဂး ဂုန် (3) မေတ္တာ စိုတ် ၁၁ သာ် ဂ် ရော ‖
7 လ္ဍိင် သိုက် ဋ္ဌုတ် သို[1] မ္ဌိတ် ဒး ဆ္ဍိုက် ကလော် ဒး ဆ္ဍိုက် လွတ် ဗ္ဌတ်
ကံ ဣ အမ္ဂံက် သေနာတ် ပန် ပ် ဟွံ ဒး ဂ္ဂမ္ဒတ် စိင် တူ ‖ ဂျိ ဟွံ တိုန်
8 စိုတ် တန် တေ ဒွေတ ဒး မင် မွဲ ရ ‖ (4) မုက် သူင် ဂေါဝ် ‖ ကာလ
မပကာ ဂစိုတ် ဂ် ဟွံ ဒး ဝိ ဝိင် ‖ စိုန် ဟွံ ဂွံ ဋ္ဌာန် ကို ‖ နဲ ကြီ ၄် စိုတ်
မေတ္တာ ပဲ့ အစာ ဂ္ဂပဋ္ဌာဲ ဂ် ‖ စုတိ အာ ဂွံ စိုပ် ဂုင် ဖြို ဟေင် ‖ သာ် ဝွံ
ကျာ် တြဲ တူ လိုက် ပိ မတွံ (5) လဝ် ‖
9 ညှိင် သ္ဌတ် ဖြ ဘဒြဒေဝီ တံ[2] ဂ် ‖ နဲ ကြီ ၄် မေတ္တာ စိုတ် သ္ဌတ် ဖြ
တဲ့ ‖ သ္ဌီ တိယရာဇာ ကို စိင် လ္ဍိန် စိင် ဟွံ ဂိင် လ္ဍိန် ‖ ပ္ဌတ် စိင် ဟွံ တူ
ဂစိုတ် ဟွံ ဒျိုတ် ပေ့င် ဟွံ လေင် သ္ဌီ ဒး ပေ့ာ(6)ပ်[3] ဓဝ် မာန် တဲ့ ‖ မ္ဒး
ဖျဝ် စိုတ် မ္ဒး ဒ္ဂေတ် ဗက် ဒလော် ဗတောန် သ္ဌတ် ဂ် ‖ မ္ဒး ဂတး တီ ဂုန်
သာသ္ဌာ ပ့န် ရောင် ဟ ဟေင် ဟာ ‖

gah tuai gun mettā ćüt 11 sāk kyāk trai twã law gah ‖ gwã ḍük peṅ tau lmün ra ‖ ńaḥ mgaḥ gun (3) mettā ćüt 11 sāk gah ro ‖
7 *hliṅ sük ṅuh sü[1] mnih daḥ sḍük kalok daḥ sḍük lwah bnah kã tṅa amlãk senāt pan pah hwã daḥ ummat ćãṅ tū ‖*
8 *gyi hwã tün ćüt tan te dwetau daḥ maṅ mwai ra ‖ (4) muk sǵuṅ gow ‖ kāla mapakā gaćüt gah hwã daḥ wi wiṅ ‖ βün hwã gwã ǵhān küm ‖ na krī ǵah ćüt mettā pḍai aćā upaǵǵhāi gah ‖ ćuti ā gwã ćüp ḍuṅ brüm heṅ ‖ sāk wwã kyāk trai tla lük pi matwã (5) law ‖*
9 *ńãṅ smat brau bhadradewī tã[2] gah ‖ na krī ǵah mettā ćüt smat brau tuai ‖ smim tissarāǵā küw ćiṅ lnin ćiṅ hwã gãṅ lnin ‖ pmat ćãṅ hwã tū gaćüt hwã khyüt pleṅ hwã leṅ smim daḥ plo(6)p[3] dhaw mān tuai ‖ mdaḥ phyaw ćüt mdaḥ dget bak dalõ baton smat gah ‖ mdaḥ gataḥ tim gun sāsnā plan roṅ ha heṅ hā ‖*

---

[1] S. Anm. 1 zur Übersetzung.

[2] Wohl zu ändern in တေ *tẽ*.

[3] S. Anm. 7 zur Übersetzung.

11 Arten, welche der erhabene Buddha verkündigte, daß sie vollständig erfüllen könne in Beständigkeit. Welches ist denn die Freundschaft der 11 Arten?

Sei es im Glück, sei es im Unglück[1] sollen die Menschen 7
in Frieden leben, sollen die Dämonen in Frieden leben, mit Waffen, Speeren, Kugeln, Bogen, Kanonen, Gewehren sollen sie nicht schleudern-schießen, vor Trunkenheit,[2] dem Gift, welches nicht hinaufreicht zu dem festen Geiste der Götter, soll man sich hüten. Das Gesicht klar, rein; zur Zeit des Todes 8
soll man nicht zittern, sonst gelangt man nicht zur Verzückung.[3] Durch die Herrlichkeit der Freundschaft mit den geistlichen Lehrern[4] gelangt man beim Sterben zur Stadt Brahmās fürwahr. Auf solche Weise predigte der erhabene Buddha, der Herr der drei Welten.[5]

Gleich jenem Mädchen Bhadradewī.[6] Durch die Herrlichkeit 9
der Freundschaft mit dem Mädchen mußte da nicht König Tissarāǵā — er gab sie den Elefanten zum Zertreten, die Elefanten wagten nicht, sie zu zertreten; das Feuer brannte, ohne daß sie verbrannt wäre, es tötete, ohne daß sie gestorben wäre, es verlosch, ohne daß sie ausgelöscht wäre — das Gesetz des Zornes auslöschen, mußte er nicht den Geist demütigen, mußte er nicht beobachten, befolgen den Unterricht des Mädchens, mußte er sich nicht bekehren, der Religion wieder Pietät erweisen fürwahr?

---

[1] Hier ist zunächst sicherlich *sü* in *sük*, nach dem vorhergehenden *sük* zu schließen, zu ergänzen, da *ü* bei Mon im Auslaut nicht zulässig. Aber weder von *hliṅ sük* noch *ṅuh sük* läßt sich mit Sicherheit die Bedeutung feststellen, am ehesten noch von *hliṅ sük* das wohl (vgl. *hliṅ ćüt* ‚glücklich') ‚Glück', ‚glücklich' bedeuten wird. Nur aus dem Gegensatz zwischen *hliṅ* (‚schlafen') und *ṅuh* (‚wachen') folgere ich dann bei *ṅuh sük* die entgegengesetzte Bedeutung ‚Unglück'.

[2] Das Interpunktionszeichen scheint mir hier, wie auch sonst, nicht am richtigen Platze, es stünde besser vor *ummat*, *ummat* = P. *ummatto* ‚Geistesabwesenheit', *ćāṅ-tū* ‚brennend', *ummat ćāṅ-tū* denke ich mir als = *sura-ummatto* ‚Geistesabwesenheit infolge von Trunkenheit', s. Ch S. 523. Zu den sämtlichen letzten Sätzen vgl. Oldenberg, Buddha 1903, 4. Aufl., S. 433, Anm. 2.

[3] *Ǵhān* = P. *ǵhānā*, s. Ch, S. 169.

[4] *Aćā* = P. *āćariyo*, *upaǵǵhāi* = P. *upaǵǵhāyo*.

[5] *Lük pi* ist Übersetzung von P. *tilokā*. [6] S. C II 1 ff.

[7] Auch hier ist *plop* in *plot* zu ändern, vgl. D II 3, Anm. 1 zur Übersetzung.

10 ဟိုတ် ၅် ရ တလ ပညာ သာဓုဇန် တံ ညး ဂမ္ဂိုင် ဆ္ဍိုက် ၉ကု ဆာန်
၉ကု ဗွဲ သ္ဍတ် ရ ယဝ် (7) သန္ဒ် ၅် ‖ စိုတ် ကြံ ကြ ဒြိုဟ် စာ ၅် ထောံ
ကျေံ တဲ ‖ မေတ္တာ စိုတ် မှတ် ဂလိုင် လဝ် ပွဲ သန်ထာန် စိုတ် လ္ဍိုန် ညှိ ‖
11 ယာံ သ္ဂောံ ပ္ဂန် လဝ် သူစရိုတ် တမ္ဒိက် တဲ ‖ ပိုန် သွဝ် ကိုံ မ္ဒိုဟ် မ္ဒိုဟ် ကိုံ
12 သွဝ် ကို ဂွံ စသိုင် ဗွဲ မဂ္ဂိုင် (LII 1) ဘဝ တဲ ‖ ကွတ် တဲ ဒေါဝ် ကသဝ်
နန်ထဝ် နိဗ္ဗာန် မစိုန် ၆် တ ကွတ် တသိုက် ‖ ကေန္တ ၅် ‖ တ္ဍ ပညာ သာ-
ဓုဇန် တံ ညး ဂမ္ဂိုင် ကို ဂွံ မဆောတ် ဟ္ဍဲ ရ ‖ ကျာ် တ္ဍ လျး ၆ လဝ် စိုတ်
တဲ ‖ ဒေသေသိ ဘဂဝါ ‖ စိုန် ကျာ် တွံ လဝ် ပွဲ ကာလ ၅် ရောင် (2) မိဂ္ဂး ‖ ‖

III, 1 အတ္ဒဝိသသတဠ္ဠဝ ‖ သဟဿဠ္ဠ ‖ သက္ကရာဧ ‖ သရီဒိဝဇုနပကွေ ‖ ဒွာ-
ဒသဠ္ဠ မိဂ္ဂသိရေ ‖ တိနွဝိဟာရ ဘောဂါဟံ ‖ မဟာဇနဠ္ဠ ‖ အတ္ဒယ[1] ‖ ရာဇာ-
ဝံသပကာရဏံ ‖ သံခေပေန ‖ သုကုရိတံ[2] ‖ ‖

2 အ(3)တ္ဒဝိသသတဠ္ဠေဝ ‖ သဟဿဠ္ဠ ‖ ရာဧ ‖ သရီဒိဝဇုနပကွေ ဒွာဒ-
သသဠ္ဠ မိဂ္ဂသိရေ ‖ ပွဲ ဂိတု မြေဂ္ဂသိုံ ၁၂ မ္ဒံက် ထ္ဍဲ ၀ ၅် ‖ တိက္ကဝိဟာရ

10 *hüt gah ra tala pańā sādhuǵan tã ńaḥ gamlüṅ sḍük*
ǵaku ćhān ǵaku bwai smat ra yaw (7) sadah gah ‖ ćüt krã-kra
drüh-ćā gah thô klẽ tuai ‖ mettā ćüt mhat galüṅ law pḍai
11 *santhān ćüt lmün ńi ‖ yã sgõ ptan law sūćarüt tam̲ik tuai ‖*
pün swaw küw mnih mnih küw swaw kli gwã ćasüṅ bwai
12 *maglüṅ* (LII 1) *bhawa tuai ‖ knat tai dow kasaw nan thaw*
nibbān maćün dah tau knat tasük ‖ ekanta gah ‖ tla pańā sā-
dhuǵan tã ńaḥ gamlüṅ kli gwã maćhot hmai ra ‖ kyāk tla lyaḥ
6 law ćüt tuai ‖ desesi bhagavā ‖ ćün kyāk twã law pḍai kāla
gah roṅ (2) miggaḥ ‖ ‖

III, 1 *atthavisasatańćava ‖ sahassańća ‖ sakkarāǵe ‖ saurīdiva-*
ǵunnapakkhe ‖ dvādasańća miggasire ‖ tinnavihāra bhogāhã ‖
mahāǵanańća ‖ atthaya[1] *‖ rāǵāvãsapakāraṇã ‖ sãkhepena ‖*
sukuritã[2] *‖ ‖*

2 *a(3)tthavisasatańćeva ‖ sahassańća ‖ rāǵe ‖ saurīdivaǵunna-*
pakkhe dvādasasańća miggasire ‖ pḍai gitu mreggasüw 12 mmãk
tṅai 0 gah ‖ tiṇṇavihāra

---

[1] Fehlerhaft, für အတ္ဒာယ *atthāya.*

[2] Fehlerhaft, für သုကာရိတံ *sukāritã.*

Deshalb sind die Weisen (und) Rechtschaffenen in Frieden 10
mit einander, lieben einander ganz getreulich, so wie es tatsächlich sein soll. Nachdem das harte, grausame Gemüt abgeworfen, möge überaus großherzige[1] Freundschaft herrschen
in Ruhe[2] des Geistes beständig. Wenn sie verdienstliche Werke 11
tun können, so ist der Besitz der Seligkeit für die Menschen, die Menschen erlangen zu der Seligkeit hinzu, werden teilhaftig der sehr vielen Existenzweisen.[3] Zuletzt in der Mitte des gol- 12
denen Palastes befindet sich das selige Nibbān, der Gipfelpunkt des höchsten Glückes.[4] Die Weisen (und) Rechtschaffenen erlangen es unfehlbar: Buddha, der Herr des Lichtes der 6 übernatürlichen Fähigkeiten des Geistes[5] — *desesi bhagavā*[6] — der selige Buddha predigte (es) in jener Zeit. Miggaḥ.

Attavisasatańćava sahassańća sakkarāǵe saurīdivaǵunna- III, 1
pakkhe dvādasańća miggasire tinnavihāra bhogāhā mahāǵańańća atthāya rāǵāvāsapakāraṇā sākkhepena sukāritā.[7]

Attavisasatańćeva sahassańća rāǵe[8] *saurīdivaǵunnapak-* 2
khe dvādasasańća miggasire — im Monat Mreggasüw am 12. der zunehmenden Monatshälfte, am 0. Tage — *tiṇṇavihāra bhogāhā*

---

[1] *Mhat* = P. *mahattā.*

[2] S. D II 5, Anm. 3 zur Übersetzung.

[3] = P. *bhavo.*

[4] Ich vermute, daß *ekanta* noch zu dem Vorhergehenden zu ziehen und mit *tasük* so verbunden zu denken ist, wie es z. B. in Pali *ekantasantusito* ‚vollkommen glücklich' erscheint. Dabei müßte freilich das Interpunktionszeichen vor *ekanta* wegfallen.

[5] Hier liegt eine eigentümliche Schreibweise vor: Mon *ćhalaw* = P. *ćhaḷabhiññā* (s. Ch s. v. *abhiññā* S. 5) ist zerlegt in zwei Teile *ćha* und *law*. Der erste Teil nun ist geschrieben mit dem Mon-Zahlzeichen für 6 = ၆, und *law* mit den gewöhnlichen Buchstaben. Es ist dabei nur der Fehler unterlaufen, daß bei der Zerlegung nicht *ćhal* + *aw* sondern eben *ćha* + *law* getrennt und somit *ćha* allein schon = 6 gesetzt wurde, während ja doch in dem Pali-Wort *ćhaḷabhiññā* nicht *ćha*, sondern *ćhaḷ* die Form für 6 ist.

[6] Übersetzung: predigte der Herr.

[7] Übersetzung des Ganzen: Im Jahre tausend einhundert acht und zwanzig, am Sonntag, am 12. der zunehmenden Monatshälfte des Miggasiro habe ich, hinübergelangt über den Zustand der Lust, zum Nutzen der Menschen die auszügliche Abhandlung von der Königsgeschichte wohl vollendet.

[8] Im zusammenhängenden Texte *sakkarāǵe.*

ဘောဂါဟ် ‖ ၚ် အဲ နွံ ပိုန် ဘာ အဇွော် တုန် ဂှ် ‖ မ(4)ဟာဇနၞ္စ အတ္ထာယ ‖ တ္နာ နဲ ဒတုဲ မြ မောဝ် မှာဇန် တံ ညး ဂမ္လိုင် ‖ ရာဇာဝါသပကာရဏာ ‖ ဟိုန် ပြကိုဟ် ရာဇာဝင် မဒှ် တ္နောဝ် ဒတောဝ် သ္မိ အဆက် အဆက် ဂှ် ‖ သံခေ-ပေဏာ ‖ ဗွဲ က(5)မ္ဍန် ဟေင် ‖ သုကာရိတံ ‖ စိုန် အဲ ခဏံ လဝ် ကို တုဲ ရ ‖ ‖ ‖

3 အဓိပါဲ မှာ ‖ ပ္ဍဲ သက္ကရာတ် ၁၂၀၇ ဂှ် ‖ ဂိတု ဇှ် ၄ မံက် တ္ၚဲ ၆ ဂှ် ‖ ပြကိုဟ် ရာဇာဝင် ဂှ် မဒှ် တ္နောဝ် ဒတောဝ် သ္မိ အဆက် အဆက် (6) တေံ ဂှ် ‖ တ္နာ နဲ ဒတုဲ မြ မဝ် မှာ ဇန် တံ ညး ဂမ္လိုင် ဗွဲ ကမ္ဍန် ဟေင် အဲ နွံ ပိုန် ဘာ အဇွော် စဳ ရေင် လဝ် တုဲ တုဲ ‖ ‖

4 နိဗ္ဗာန ပစ္စယော ဟောတု ‖ ‖

ဒိ ‖ ပု ‖ အာ ‖ ‖

5 သ္ပတ် ဝွံ ကေ္ဂ ပ္ဍဲ ဘာ စာင် ဍဝ် ရောင် အဴ ‖ အဲ မာံ ကောန် တကေ္ဂ လဝ် ရောင် အဴ ✻ ‖ ‖ ‖

စိ ပိ သေ ဂိ ‖ ‖

သော သော သ သ အ အ နိ နိ ‖ ‖ ‖ ✻

bhogāhā ‖ *ṅ ai nwā pün bhā aćwō tun gah* ‖ *ma*(4)*hāǵanańća atthāya* ‖ *tnā na datuai mra mow mhāǵan tā ńaḥ gamlüń* ‖ *rāǵāvāsapakāraṇā* ‖ *hün prakük rāǵāwań madah tnow datow smim aćhak aćhak gah* ‖ *sākhepeṇa* ‖ *bwai ka*(5)*mnan heń* ‖ *sukāritā* ‖ *ćün ai khaṇā law küw tuai ra* ‖ ‖ ‖

3 *adhipāi mhā* ‖ *pḍai sakkarāt 1207 gah* ‖ *gitu ǵeh 4 māk tńai 6 gah* ‖ *prakük rāǵāwań gah madah tnow datow smim aćhak aćhak* (6) *tē gah* ‖ *tnā na datuai mra maw mhā ǵan tā ńaḥ gamlüń bwai kamnan heń ai nwā pün bhā aćwō ćī reń law tuai tuai* ‖ ‖

4 *nibbāna paććayo hotu* ‖ ‖

di ‖ *pu* ‖ *ā* ‖ ‖

5 *slapat wwā keh pḍai bhā ćāń ḍew roń au* ‖ *ai mā kon takeh law roń au* ‖ ‖ ‖

ći pi se gi ‖ ‖

so so sa sa a a ni ni ‖ ‖ ‖

— das ist: ich bin im Besitz des Zustandes des Niedergesetztseins — *mahāǵanaṅća atthāya* — zum Nutzen-Vorteil der Menschen — *rāǵāvāsapakāraṇā* — das ist: das Buch Rāǵāwaṅ, welches ist die Erbfolge der Könige nacheinander — *sākhepeṇa* — in einem kurzen Auszuge fürwahr — *sukāritā* — selig habe ich es ganz vollendet.

Der Sinn im Ganzen (ist):[1] Im Jahre 1207, im Monat 3
Ġeh, am 4. der zunehmenden Monatshälfte, am 6. Tage habe ich, mich befindend im Zustand des zur Ruhe Gelangtseins, das Buch Rāǵāwaṅ, welches ist die Erbfolge jener Könige nacheinander, zum Nutzen-Vorteil der Menschen in einem sehr kurzen Auszuge fürwahr ganz hergestellt.

Nibbāna paććayo hotu.[2] *Di pu ā.*[3] 4

Dieses Buch habe geschrieben im Kloster Ćāṅ-Ḍew[4] für- 5
wahr, ich, Mām der Schreiber[5] fürwahr.

Ći pi se gi.[3] *So so sa sa a a ni ni.*[3]

---

[1] S. A III 1, Anm. 5 zur Übersetzung. Hier wäre nun zu erwarten, daß, nachdem im Vorhergehenden der Pali-Text in einzelne Teile zerlegt übersetzt worden war, jetzt die zusammenhängende Übersetzung, was den Sinn anbetrifft, durchaus mit der ersteren übereinstimme. Das ist auch der Fall bis auf die Angabe des Datums. In dem zusammenhängenden Pali-Texte ist als Jahr angegeben 1128; in der Teilübersetzung wird dasselbe ganz übergangen; in der zusammenhängenden Übersetzung wird 1207 angegeben. Das Monatsdatum ist im Pali-Text der 12. der zunehmenden Hälfte des Miggasiro, was mit dem 12. der zunehmenden Hälfte des Mreggasüw der Teilübersetzung stimmt, während die zusammenhängende Übersetzung den 4. der zunehmenden Hälfte des Geh aufweist. Es wird im Pali-Text der Sonntag, = 0. Tag der Teilübersetzung, gegeben, während die zusammenhängende Übersetzung den 6. Tag, d. i. den Samstag, bietet. Zur Erklärung dieser Tatsache s. Einführ. Nr. 1, S. 6.

[2] Übersetzung: Das Nibbān sei der Glaube!

[3] Die Bedeutung dieser verschiedenen Zeichen, wie ich denke, Abkürzungen ganzer Wörter oder Sätze, festzustellen, ist mir nicht gelungen.

[4] Herr Dr. Neumann macht mich auf das auch als Name eines bekannten indischen Klosters vorkommende *Ćandadevo* = ‚Mondgott' aufmerksam; vielleicht ist dann *Ćāṅ-Ḍew* ‚Sumpfhuhn' als Volksetymologie zu betrachten.

[5] Wörtlich: Sohn des Schreibens. Herr Dr. Neumann macht mich aufmerksam auf das *Paḍena likhitā lipikareṇa* am Schlusse des Asoka-Ediktes aus Mysore, dem Bühler ja eine ähnliche Übersetzung wie die hier vorliegende vindizierte, s. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes 1893, S. 32.

III. Register.

A. Verzeichnis der Mon-Wörter, deren Bedeutung neu ermittelt ist.

Vorbemerkung: In dieses Register sind diejenigen Pali- und sonstigen Lehnwörter, deren Zusammenhang mit ihren Originalen leicht festzustellen ist, meist nicht aufgenommen. Diejenigen Wörter, bei welchen die Bedeutung durch Vergleichung oder durch ihr Verhältnis zu Pali-Wörtern festgestellt wurde, sind mit * bezeichnet; alle übrigen sind durch meinen peguanischen Gewährsmann gewonnen. Die nebenstehenden Ziffern bezeichnen die Stellen, wo die Wörter vorkommen.

အ

အင်ဂဇောတ် *aṅgaβot* weite irdene Pfanne C VIII 8.

အစိက် *aćāk* Höhe C IX 5; C XIII 7, 9.

*အစွေဝိ *aćwõ* Niedergesetztsein, Ruhe A II 2, 3; D III 2, 3.

အတန် *atan* würdig C XI 6.

အတး တိုန် *ataḥ tün* der letzte Tag der dreitägigen Neujahrsfeier C XV 18.

*အဓိပဲ *adhipāi* Meinung, Sinn = P. *adhippāyo* A III 1; D III 3.

*အနိန် *anin* Familie B III 1.

အပ္ပာ *aplā* breit, flach C X 4; C XII 12.

*အယဝိ ဓာတ် *ayā̃ māt* längere Ausführung einer Skizze, vgl. P. *āyāmo* und *mātikā* A I 3; A II 3.

*အဝဲ *awai* erste Lebenszeit, von Beginn bis 16, 18 Jahre = P. *avayavo* C II 1.

အိန္နစက် *innaćak* Umfriedigung C XV 11, 13.

ဗ

*ဗွန္နလုမ် *unnalum* Haare zwischen den Augenbrauen = P. *uṇṇā* C XII 12.

*ဗွပ္ပဲ *uppāi* List, Kriegslist = P. *upāyo* C V 6.

က

က ဂရး *ka garaḥ* gepreßte Fische D I 4.

*ကမွန် *kamnan* Auszug, Skizze A I 3; B XII 15; D III 2, 3.

ကမ္ဗေင် *kamleṅ* eine klebrige Art Reis C VI 9.

ကလီ *kalā* Opfer, Huldigung B XIII 4; C XIII 11 usw.

ကသာပ် ခန့် *kasāp khaṉā* (Bestechungs-)Geschenk.

*ကိက် *kāk* werfen C VI 10.

*(ပက်) ကိုန် *(pkau) kün* wilder Jasmin B VIII 32.

*(သော်) ကိဟ် *(sok) kih* Körperhaare = P. *keso* B XII 13.

ကောန် ဒပ် *kon dap* Kriegsgefangener C VIII 6.

ကောန် တကေဟ် *kon takeh* Schreiber D III 5.

ကွတ် တဲ *knat tai* zuletzt, am Ende B XI 4; D II 12.

ကြိန် *kmin* Verwaltung, Regierung B V 12; C VI 3, C VII 4 usw.

ကြိုပ် *kmüw* Büchse mit Blumen B VIII 32; C XV 15.

*ကြက် *krak* Zeichen des Futurs A I 3.

ကြကတ် *krakat* Pulver zum Reiben des Gesichtes, bereitet aus dem Samadera lucida-Strauch.

ဂ

ဂဒီ ပြာတ် *gadā-brāt* die vollentwickelte Bananenfrucht; die Ausbauchung des Pagodenturmes unter dem Schirm C XII 12; C XV 12, XVIII 6.

*ဂပိုပ် သ္ကပ် *gapüw skaw* Bindekalk C XIV 2, 9; C XV 3, 10.

ဂမြင် *gamraṅ* Verständnis C XI 3.

ဂလက် ဖျေဟ် *galak-phyeh* hineinlegen, begraben B VIII 11.

ဂိုပ် ခ္ဂင် *güw khlaṅ* glänzend schimmern C VIII 12.

ဂ္ဂိ ဂ္ဂ *gńi-glau* sehr zierlich, geschmückt C VIII 10.

စ

စမှတ် *ćaṉat* genau untersuchen.

စမဟ် စမဟ် *ćamah-ćamah* jeder, all B X 7.

စမိန် ပြမာန် *ćamin pramān* obrigkeitliche, höchste Gewalt, staatliche Autorität C XI 3; D I 3, 5.

စမြိုင် *ćamrüṅ* Pfeiler C VIII 9.

စလော် *ćalõ* setzen, stellen, legen C IV 1; C VIII 7, XV 6.

စလိင် *ćalãṅ* einschließen, hineinsetzen B VIII 24, C VIII 5.

ဆ

ဆေ *ćhe* einzäunen verhindern, verbieten, B VIII 22.

ဆေန် *ćhen* aneinander A II 3; D I 2.

ဆိင် *ćhãṅ* einrichten C XIV 9, XV 14, XVII 2, 7.

ဇ

ဇအတ် *ǵa'ah* (reichlich) erlangen B VI 5.

ဇမန် *ǵaman* Blumenstrauß B VIII 32.

ဇရီ *ǵarī* großer glasierter Krug B VIII 13.

ဌာင် *ǵnāṅ* Gitter (-Käfig) C IX 2.

တ

တမဲ *tamāi* Ehrenbezeugung, Ehrengeschenk C IV 3, C VIII 2.

တမ်ုက် တမ္ဂေ *tamṅãk-tamṅoai* schräg gebogen B VIII 16.

တမြိုင် *tamrãṅ* reif B VII 8.

တမ္ဂင် *tamlaṅ* mutterlos C VII 4.

*တသိုင် *tasüṅ* Lebensregel C VI 3.

တိင် *tãṅ* hängen, hangen.

တ္ဂိ ပမြိုက် *tnã bamrük* ein wunderbarer Giftbaum C IX 7.

တ္ဌပ် *tmap* wünschen, lieben, anhängen B XIII 1.

တ္ဌတ် *tmah* Besen C VIII 9.

*တ္ဌေင် *tmeṅ* Plattform B V 15.

တ္ဌိ နိင် *tmã niṅ* Wetzstein B VIII 7.

တြာ ဌူ *trā ǵū* Wagschale C VIII 5; C IX 4.

တြာ ဗိုတ် *trā büt* Siegel aus Rubin B VIII 20, X 1.

တြအဲ *tra'ai* erhaben C VI 3.

တ္ဓန် တ္ဓေ *tβan tβoi* geschmückt C XV 16.

ထ

ထဒိုင် *thaḍüṅ* Kiste B X 4.

ထဏာ *thaṇa* Zither B V 13.

ထေဝ် *thew* werfen B V 14, VI 4.

ထံ *thã* werfen C III 2.

ထွဲ ဂဒေါ် *thmāi gadõ* Öltopf B XII 11.

ဒ

ဒကေါ် ဗဝုတ် ပွတ် *dakõ bawut pmat* Feuerlaterne B XII 12.

ဒဇိုပ် *daǵüp* eine Art Gras B V 15.

ဒနပ် *danap* Sandalen B VIII 7.

ဒမင် ကရိုဟ် *damaṅ karüh* Wasserfilter B VIII 7, XII 12.

ဒမာတ် *damāt* Goldschmied C VIII 9.

ဒသိုတ် *dasüt* aus der Reihe gehen, schräg C XV 11.

ဒုင် စ မုက် *duṅ ća muk* untersucht, ausgefragt werden C VI 6.

ဒေန် *den* Art von Ruhebett für Personen von Rang B VIII 15.

ဒေါ် *dõ* warten C IV 3.

ဒိုက် *dük* Leute aus dem gewöhnlichen Volk C VI 14, 17.

ဒ္ဒိုက် *dnãk* Haube (einer Schlange) B VII 11.

ဒြင် *draṅ* ausgewachsen (Elefant) C XI 2.

*ဒြိုန် *drün* Gefäß für Reliquien = Sanskrit *droṇa*, P. *doṇo* B XI 6, XII 6 usw.

ဒ္ဒ *dwã* berühren B XIII 6.

ပ

ပင် ဗ္တိုန် *paṅ ptün* aufrichten C II 2, 5, 6.

ပစ္စဲ စ္စောတ် *paćβuai-ćβot* verehren, sich stützen auf C XI 6.

ပထာန် *pathān* Anmarsch = P. *paṭṭhānã* C XIV 6.

ပရိုတ် *parüt* Umdrehung, Umwickelung; ein Berauschungsmittel C XI 1.

ပသေက် *pasek* Salbung C XVI 3.

ပေက် *pek* fliehen B V 17, VI 4.

ပ္ဆေဟ် *pteh* Gerichtshof C VI 7.

ပ္ဆောတ် *plot* auslöschen B IX 3; D II 3, 9.

ပ္ဆောပ် *plop* hineinbringen B XIII 4, 5, 6; D I 4.

ဗ

ဗက *baka* gerösteter Reis; künstliche Blumen aus geröstetem Reis gefertigt und in den Pagoden geopfert B VIII 32; C XIII 11, XV 10.

ဗ္ဘဟ် *bnah* denken, sich erinnern B V 17.

ဗြိက် ကျိပ် *brãk knip* Schädel B XII 13.

ဗြေဝ် *brew* Atlasseide C XVIII 12.

မ

မကေဟ် *makeh* Same einer Pflanze, die bei den Birmanen *kharā* genannt wird B XII 5.

မရဲ *marāi* Senfkorn B XII 2.

မဲ မုက် *maβai muk* Veitsbohne B XII 2.

(မတ်) မြ *(mat-) mra* (weißer) Rubin B XIII 5; C XIII 7, XIV 5.

မြု *mru* Pfeiler C VIII 2; C XVI 13.

မြု ဝောန် *mru won* ‚Statthalter' (birman. Lehnwort, *mru* [spr. *myu*] = Stadt) C XVI 7, 9.

*မှတ် *mhat* großherzig = P. *mahattā* D II 10.

ယ

ယိုက် စနန် *yük ćanan* (Hände) falten B V 3.

ရ

(လျှောဝ်) ရအ *(lṅow-)ra'au* verehren A I 2, 3.

ရဘ် ထ္စ *rã thβa* helfen, zugleich, gleicherweise C XV 12.

ရေတ် *ret* umgeben C XV 12.

ရ *rau* irgend etwas B VII 8 usw.

ရှင် *rṅaṅ* Entgeld C VI 20.

လ

လအဲ *la'ai* selig (= defunctus) B VII 17; CIV 1.
လပိုက် ဓေတ် *lapük ćeh* herunterfallen C XVI 6.
လဖတ် ဗနတ် *laphah banah* denken an B XII 5.
လမေ *lamẽ* voll B VIII 4.
လမ္စိက် *lamćãk* schwarz B VII 8.
လောကုတိုဝ် *lokutüw* überweltlich = P. *lokuttaro* A I 2.
လောပ် *lop* hineingehen C XIII 12, XIV 1 usw.
လျှိတ် ဗ္ဒတ် *lmit bdah* schaffen, machen B VIII 18.
လွိင် သွိင် *lwiṅ swiṅ* unruhig C VII 8.
လွေတ် *lweh* Leute aus dem gewöhnlichen Volke C VI 14
လွဲ မတ် *lβai mat* Zwinkern mit den Augen B VII 4, 10.

ဝ

ဝဝ် *waw* Traggestell C X 4.

သ

သစ္ဆု *saććhu* Baumfrucht C IX 6.
သမ္ဂေတ် *samṅeh* reicher Mann C VI 14.
သဂီဒင် *sãdaṅ* ‚standard cubit 19 1/2 inches' passim.
သုတ် *sut* abwischen.
သူက် *sǵak* ziehen B IX 5, D I 7.
သ္ဍ *sḍau* wohlriechend B VIII 32.
သ္မာ *smā* Tänzerin, Tänzer B VII 8.
သ္မိတ် *smit* reiben B VII 17; nennen B VIII 29.
သ္မိန် *smin* Nichte B V 6.
သ္မုတ် *smut* gekochter Reis, Gabe für die Mönche C X 4.
သြုင် ဂြဒ် *sruṅ grã* unwegsam, öde C XII 14.
သ္လာ် *slāk* zerbrechen C VI 19.
သွာ *swā* leicht B III 2.

B. Verzeichnis der Wörter, deren Bedeutung noch unbekannt geblieben ist.

အ

အခာ *akhā* B VIII 4; C XIII 2.
အဉ်ဝ် *aṅaw* C VI 13.
အိတ ပုတ *ita puta* B VII 12, 14.

က

ကရေင် ဝ *kareṅ wa* D II 2.
ကောန် ကွတ် *kon kmat* C XI 2.
ကွာတ် *knāt* C V 8?
ကျာပ် *kyāp* C VI 13.

ဂ

ဂဟိုဝ် *gahüw* A III 2.
ဂုန် *gun* C VIII 8.
ဂွိုင် *gniṅ* C XI 8.

စ

စဒောန် *ćadon* C XIV 4, XV 11.
စေတ် *ćet* C XV 13.

ဉ

ဉတ် *ǵnat* B VIII 4.
ဉောဝ် *ǵnow* C XV 6.

ဍ

ဍာ် သွာ် *ḍāk slāk* B IX 5.
ဍာ် တွဲ *ḍāk sluai* B IX 5.

တ

တလဟ် *talah* C XIV 8.
? တဝ် *taw* C XIII 9.
တိုက် *tük* C XV 6.

ထ

ထဖေံ *thaβẽ* C XVI 6.

ဒ

ဒင် *daṅ* C VI 13.

ပ

ပတ် ဇြဟ် *pat ǵrah* C V 18 usw.
? ပလိုဟ် *palüh* B VII 7.
ပာန် *pān* B XIII 3.
ပို့ *pḍã* (= übersetzt?) A I 2.
ပျာ် ဧမွော် *pyã̄ ǵamnok* C XVIII 5.
ပြဲ ဖိုဝ် *prai phüw* (= schenken?) B VIII 24.
ပြိုဝ် *prüw* C XII 8.

ဗ

ဗဒင် *badaṅ* C IX 4.
ဗနိဟ် *banih* B V 16.
ဗရာ် *barã̄* C XV 4.
ဗွိုဝ် *bdüw* B VIII 2.

ဘ

ဘိုမ် *bhüm* C XV 2.

မ

မင် လိ *maṅ lã* C XIII 9.
မဖ *maphau* B VIII 24.

ယ

ယေန် *yen* (ပြ ယေန် *pra yen*) D I 4.

သ

သာတ္ဌာ *sātḍā* C XV 17.

သိုဓထိုက် *sūmathük* B VIII 12, 14, 15.

သေန္တိ *senti* C V 7.

? သ္ကိက် *skik* B V 3.

? သ္ဍ *sṅau* B VIII 32.

သ္နဲ *snāi* B VIII 27.

သြိက် *srãk* B XIII 4.

သွိင် *swãṅ* B X 2.

မ္ဗ

မ္ဗု, မ္ဗူ *βhu, βhū* C XV 3.

Zusätze und Berichtigungen.

S. **1**, Z. 1 von unten: An Übersetzungen sind mir seitdem noch bekannt geworden durch die gütige Vermittelung des Herrn C. O. Blagden: 1. သ္ဝတ် ဓမ္မ တမိ ‚The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ‘, Maulmain 1847, American Baptist Press, ein stattlicher Band von ၁၇၆ Seiten 8°; 2. သကေ သ္ဝတ် သမ္မာ ‚A Digest of Scripture‘, Maulmain, American Mission Press 1855, ၂၂၀ Seiten klein 8°.

S. **24**, Z. 3 von unten: nach ‚sowohl‘ ist einzufügen: ‚für *ī*‘.

S. **24**, Z. 2 von unten: am Schluß ist einzufügen: *ī*.

S. **28**, Z. 6 von unten: statt *viṅānatthā̃* lies *viṅāṇatthā̃*.

S. **32**, ZZ. 8, 9 von unten: zu trennen *ma-ktüw* statt *mak-tüw*.

S. **32**, Z. 4 von unten: statt *sattā̃* lies *sat-tā̃*.

S. **35**, ZZ. 1, 2 von oben: statt *Kaṇaǵün* lies *Kaṉaǵün*.

S. **37**, Z. 21 von oben: statt Buddhagoso lies Buddhaghoso.

S. **43** drei letzte Zeilen der Übersetzung: Ich habe mit Absicht die verschiedenen Schreibweisen *Sihanu*, *Sīhanu*, die das Manuskript unmittelbar nacheinander bringt, beibehalten, da, solange die Gesetze der Silbenbildung des Mon noch nicht genügend festgestellt sind, auch nicht mit Sicherheit angegeben werden kann, welches die richtige Form des Namens nach den Lautgesetzen des Mon ist.

S. **52**, Z. 7 von oben: statt *ṅat* lies *ṅāt*.

S. **58**, Z. 6 von unten: nach *palüh* einzusetzen die Anmerkungszahl [4].

S. **68**, Anm. 2: statt ပျေတ် lies ဖျေတ်.

S. **95**, Anm. 7: statt Böhtlingk-Rott lies Böhtlingk-Roth.

S. **117**, Z. 9 von oben: zu tilgen ‚war,‘.

S. 119, ZZ. 1, 2 von oben: Die richtige Übersetzung des zweiten Satzes ist: ‚Ein Alter von 60 Jahren (vgl. C IV 11) flößte Ehrfurcht ein vor dem Vater'; demgemäß hat Anm. 1 als nicht mehr zutreffend zu entfallen.

S. 122, Z. 4 von unten: statt *mnik* lies *mnih*.

S. 123, Z. 16 von oben: statt ‚einen' lies ‚einem'.

S. 126, Anm. 2: statt ၄သတိ lies ၄သတီ.

S. 131, Anm. 3: statt *glah* lies *glaḥ*.

S. 139, Anm. 4: statt *kliṅ* lies *hliṅ*.

S. 140, Umschrift Z. 5 von oben: statt 45 lies 35.

S. 141, Z. 8 von oben: statt 45 lies 35.

S. 141, ZZ. 1, 2 von unten: vor ‚nicht' ist Klammer (zu tilgen und vor ‚mehr?)' einzusetzen.

S. 187, Anm. 4: hinzuzufügen: Herr C. O. Blagden weist darauf hin, daß *Ćan-Dew* im Birmanischen zu *Saingdi* wird, welches dann identisch wäre mit dem Dorfe, das auch von anderer Seite (s. S. 6) als Ursprungsort des Manuskriptes bezeichnet wird.

Den Herren Dr. K. E. Neumann und C. O. Blagden, die die Korrektur mit mir gelesen haben, spreche ich auch dafür wie für manchen wertvollen Hinweis bei derselben den wärmsten Dank aus.

P. W. Schmidt.

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XVI. BAND. — 2. HEFT.

WIEN, 1902.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY H. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Verlag von **Alfred Hölder**, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in **Wien**.
I., Rothenthurmstrasse 13.

Soeben erschienen:

Festschrift
THEODOR GOMPERZ
dargereicht zum siebzigsten Geburtstage am 29. März 1902
von
Schülern, Freunden, Collegen.

Preis: 12 *M.*

Grundriss der Sprachwissenschaft.

Von **Dr. Friedrich Müller,**
weil. Professor an der Universität, Mitglied der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Mitglied und Vice-Präsident der anthropologischen Gesellschaft in Wien u. s. w.

Drei Bände 47 *M.* 40 *Pf.*, gebunden in fünf Halbfranzbände 53 *M.* 40 *Pf.*

Hieraus einzeln:

Band I. 1. Abtheilung. **Einleitung in die Sprachwissenschaft** . . . . . 3 *M.* 60 *Pf.*
2. Abtheilung. **Die Sprachen der wollhaarigen Rassen** . . . . . 5 *M.* 60 *Pf.*
complet . . . . . 9 *M.* 20 *Pf.*, gebd. 10 *M.* 40 *Pf.*

II. **Die Sprachen der schlichthaarigen Rassen:**
1. Abtheilung. **Die Sprachen der australischen, der hyperboreischen und der amerikanischen Rasse** . . . . . 9 *M.*, gebd. 10 *M.* 20 *Pf.*
2. Abtheilung. **Die Sprachen der malayischen und der hochasiatischen (mongolischen) Rasse** . . . . . 8 *M.* 80 *Pf.*, gebd. 10 *M.*

III. **Die Sprachen der lockenhaarigen Rassen:**
1. Abtheilung. **Die Sprachen der Nuba- und der Dravida-Rasse** . . . 5 *M.*, gebd. 6 *M.* 20 *Pf.*
2. Abtheilung. **Die Sprachen der mittelländischen Rasse** . . 15 *M.* 40 *Pf.*, gebd. 16 *M.* 60 *Pf.*
Schluss des Werkes. Als Supplement hiezu erschien:

IV. 1. Abtheilung. **Nachträge zum Grundriss aus den Jahren 1877—1887** . . . . . 5 *M.* 60 *Pf.*

Die Sprachen des kaukasischen Stammes.

Von **R. v. Erckert**, kais. russischem Generallieutenant a. D.
Mit einem Vorwort von Prof. Dr. **Friedrich Müller.**
Mit einer lithographierten Sprachenkarte. — Preis 15 *M.*

Über die
orientalischen Sprachstudien seit dem XIII. Jahrhunderte
mit besonderer Rücksicht auf Wien.
Inaugurationsrede, gehalten am 17. October 1899
von
Dr. Wilhelm Anton Neumann,
Rector der Wiener Universität.

Preis: 1 *M.* 60 *Pf.*

Schriften der Balkancommission.

Linguistische Abtheilung.

Herausgegeben im Auftrage der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Band I: **Südslavische Dialektstudien.**

Heft I: Die serbokroatische Betonung südwestlicher Mundarten.
Von **Milan Rešetar.**
Preis: gebd. 9 *M.*

Praktisches Übungsbuch
zur gründlichen Erlernung der osmanisch-türkischen Sprache
sammt Schlüssel
von **Leopold Pekotsch,**
Präfect an der k. und k. orientalischen Akademie und Lehrer der türkischen Sprache an der k. k. öffentlichen Lehranstalt für die orientalischen Sprachen.

Erster Theil. — Preis: 5 *M.* 40 *Pf.*

---

ng von **Alfred Hölder**, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in **Wien**.
I., Rothenthurmstrasse 13.

Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna.

By

J. S. Speyer.

This paper aims to put forth some observations and suggestions about the text of the so called *Divyāvadāna*, namely that collection of Buddhist legends of various authors which has been edited by Cowell and Neil, Cambridge, 1886. In doing which there is not the least disposition to derogate from the merits of both scholars who have deserved of the gratitude of every student of Sanskrit Buddhist literature for their excellent editio princeps. Their task, hard and heavy in itself, if we take only into account the condition of the text, mutilated and ill-treated as it appears to be in many respects, was rendered more difficult by the fact that they had to work upon modern mss. going back to one source, a Nepalese MS of the xviith century, still extant but inaccessible to the editors, see their *Preface*, p. vii. This state of things may justify a new attempt of restoration of some passages by means of conjecture. For although the editors display throughout a laudable cautiousness in constituting the text, which makes them sometimes retain questionable forms and even obvious corruptions noticed as such in the notes with the sign 'Sic MSS', even now and then in such cases as where the reader might feel inclined to put into the text a necessary and almost certain correction — yet, on the other hand, in sundry other cases their practice shows them to have the persuasion, that a judicious employment of conjectural criticism is legitimate and may turn

out a useful and efficacious remedy. Of the kind is their excellent emendation *tūpātteṣu*[1] for the unmeaning *bhū* (or *tū*) *pānteṣu* of mss. in the common-place about the inevitability of the fruit of previous actions (see p. 54 n. 1). So on p. 284, 24. 319, 25. 422, 6. 562, 19 etc. Sometimes the corrections modestly kept back in foot-notes ought to have been put into the text, e. g. p. 26 n. 2 *vastra-*, cp. the parallel passage 3, 19; — p. 172 n. 4 *vīthīṃ*; — p. 204 n. 1 *pratiṣṭhitaḥ*, the confusion of visarga with the vertical stroke of *ā* being not uncommon in Nepalese mss.; — p. 210, n. 7 *kāladharmeṇa*; — p. 349, n. 1 *buddhakāryaṃ kariṣyati*; — p. 519, n. 10 *saktām*; — p. 555, n. 3 *sasyasampanna*.

The general condition of the language of our tales, however, recommends circumspection and warns against temerity in critical experiments. Though they are generally written in tolerably good Sanskrit, though less pure than that of the Avadānaśataka, there is difference of correctness in the different tales, which have not the same provenience, indeed. Some of them abound in prākriticisms, and a good many of metrical compositions are obviously sanskritized reproductions of stanzas in some popular dialect. It is clear, for instance, that in the famous two ślokas[2] which begin with *ārabhadhvaṃ niṣkrāmata* (p. 68, 19. 138, 26. 162, 21. 266, 10. 300, 21. 547, 21. 569, 1) the gen. *mṛtyunaḥ* rests on an original *maccuno* and that *naḍāgāra iva kuñjaraḥ*, the fourth hypermetrical pāda is a clumsy transposition of prākritic *naḍāgāro va kuñjaro*. Likewise, the narrations concerning Aśoka, especially the ns. XXVI and XXVII contain sundry instances of what we may call metaphrastical Sanskrit. But, outside the metrical portions, too, barbarous forms are not wanting. Such cases may be embarrassing for editors, inasmuch as they have not always the means for ascertaining how great a share in those irregularities is to fall on the maker of the tale, and how much must be put into the account of copyists. That the edi-

[1] I follow here throughout the system of transcription of the *Grundriss*, not that of the editors.

[2] Cp. *Journal Asiatique*, IX[e] s., t. XII, 208.

tors of Divy. have admitted the barbarism *grahāya* = classic *gṛhītvā*, will be right, I suppose, for this form occurs often enough, especially in the Aśoka-tales, to be holden for that used by the author; but how to realize e. g., whether p. 380, 2 *kṣantum*, the correct infin. and so given in MSS, but sinning against the metre, represents the hand of the maker of the avadāna rather than *khantum*, as is proposed by the editors on p. 708, which serves the metre but is no Sanskrit at all? Instead of *sahāya* ‚comrade', we often meet with *sahīya* at the end of compounds; whether owing to clerical error or were it the authors who did use that singular form? The editors have sometimes corrected *-sahāya* (p. 389 n. 2), sometimes retained *-sahīya* (p. 312, 5. 446, 3 and 5). For the rest, *-sahīya* is also found elsewhere in Buddhistic Sanskrit, see *Buddhacarita* 10, 26, cp. WINDISCH, *Māra und Buddha* p. 276 n. 3.

On the other hand, the numerous repetitions which are so frequent in Buddhist writings not rarely afford a welcome help. Of two variants in the same formula it will sometimes happen that one represents the right reading, another the corrupted or interpolated one, and many times it is evident which of the two everywhere is to be put into the text. If in an often recurring simile it is said that somebody fell on earth senseless like an uprooted tree, it is clear that it must be *mūlanikṛtta iva drumaḥ*, even though MSS have here almost always *mūlanikṛnta*. P. 199, 14 the editors insert *kaḥ* before *pratyayaḥ* for no other reason but its regular appearance in parallel places.[1] In this manner they have often improved the

[1] In the additional ‚Notes and corrections' p. 703 the editors have justly corrected *niṣpuruṣeṇa* for *niṣparuṣeṇa*, the form they admitted into the text (p. 3, 24. 4, 1. 442, 13. 460, 4) and explained by 'soft' (p. 682). The second part of the compound cannot be but a substantive. The corresponding passage in Mahāvagga 1, 7 *so vassike pāsāde cattāro māse nippurisehi turiyehi paricāriyamāno na heṭṭhā pāsādā ārohati* etc. shows also the right way of interpretation. Since prince Yaso awaking from his sleep has about him female company with musical intruments in different attitudes asleep, it is plain that *niṣpuruṣāṇi tūryāṇi* means a 'female orchestra'. Cp. FEER, *Ann. du Mus. Guim.* XVIII (translation of the Avadānaśataka), 219 n. 2.

transmissed text by availing themselves of the evidence given in repetitions of the same formulae. There remain, however, some passages still in need of correction by employing this method.

A Sanskrit text in the Latin alphabet is liable to a special kind of errors of print: omission of the sign of prosodical length or its standing above the wrong syllable. In most cases, where this has happened in our edition, the fault is of no consequence, as every one will make the necessary correction of himself. Now and then, however, there arises some doubt whether one has to do with a printing fault at all. Manuscripts often confound *janapada* 'country' and *jānapada* 'country-people'. In Divyāvadāna there are several instances of *janapada* in the edition in such cases as where the context requires *jāna-*. So p. 224, 4; 22. 243, 3. 245, 2. 426, 7. 469, 24. In all of them we must correct *jānapada*. — P. 169, 12 and 174, 9 we meet with the avyayībhāva *karuṇādīnavilambitākṣaram*. The right form is *karuṇadīna°*, the former part of the compound being an adjectival dvandva (*karuṇa* + *dīna* + *vilambita*) and thus must be corrected. On p. 449, 10 and in several passages of the *Avadānaśataka* short *a* has been preserved intact.

After these short general remarks put down beforehand in order to clear the way for the subsequent critical observations, I will now proceed to them, following the order of the work.

I (Koṭikarṇāvadāna).

I. P. 4, 4. The householder Balasena, being asked by his son why he is always so intent on ploughing his land, answers something like this: 'if I were to spend my life-time in as idle a manner as you, my son, I soon should lose my fortune.' On this reply the son feels uneasy: *sa saṃlakṣhayati | mamaivārthaṃ codanā kriyate*. It is strange and against the fixed norm of Sanskrit composition that no demonstr. pronoun is added to *codanā*; moreover *mamaivārtham* is here out of place, nobody else being opposed who could be exhorted but the 1st person. I read: *mamaiveyaṃ codanā kriyate*. In Nepalese mss. *-ārthaṃ* and *-eyaṃ* may easily be confounded.

II. P. 4, 22. Father Balasena instructs his son Koṭīkarṇa that he must stay in the midst of his caravan, that place being safest against robbers: *yadi balavāṃś cauro . . . . . tvayā sārthasya madhye gantavyaṃ.* The sequel of the sentence *na ca 'te sārthavāhe hataḥ sārtho vaktavyaḥ* is corrupt and nonsense. I restore it in this manner: *na ca te sārthikebhyaḥ so'rtho vaktavyaḥ,* 'but you must not tell it to the merchants (viz. that you will take your place in the centre and why)'. As to *so 'rtho,* confusion between *ā* and *o* is frequent in Nepalese mss., the *o* after a consonant being commonly denoted by the stroke of the *ā* and the undulating horizontal stroke at the top of the akṣara. For this reason on p. 2, 27 read *uttuṅganāso* for °*sā,* cp. 26, 4. — Inversely, *o* is corrupted out of *ā* p. 352, 29; read: *sā Vāsavadattayā cocyate.* Cp. also infra, nr. XLVIII.

III. P. 8, 8. In the words of the Preta, after *aho bata* the conjunction *yadi* need be inserted, cp. the parallel passage 9, 8.

IV. P. 9, 25. Koṭīkarṇa sees at sunrise the heavenly chariot disappearing with the four heavenly nymphs and the man who had received him with hospitality, and instead of them four dogs who are ill-treating the man, tearing open his back and devouring his flesh. Here the words *tāvat pṛṣṭhavaṃśān utpāṭyotpāṭya* are unintelligible. That *pṛṣṭhamāṃsān* is the right reading appears from 10, 2 foll., where the *karmaploti* is given.

V. P. 17, 18. Koṭīkarṇa returning home finds his parents who had become blind during his absence, but now on getting back their lost son recover the sight. It is this they tell him: *putrāvāṃ tvadīyena śokena rudantāv andhībhūtau | idānīṃ tvam evāgamya cakṣuḥ pratilabdham.* Here *tvam* is an error either of MSS or printing. We have to read *tvām.* In the avadāna-texts the accus. of the object with *āgamya* is the proper expression to state that something good or evil has been obtained 'by means of' an intervening person. Cp. p. 95, 9 = 309, 29 *yā kācid asmākaṃ śrīsaubhāgyasampat sarvāsau Buddhaṃ Bhagavantam āgamya.* Other instances are on p. 170, 20. 171, 14. 173, 16. 188, 6; 20. 269, 16. 347, 17. 404, 25 and several places in the Avadānaśataka. Likewise p. 350, 16, where

the text, as it is found in MSS, *yat kiṃcid asmābhiḥ śreyo 'vāptaṃ tat sarvam imaṃ markaṭam āgamya* is sound; the editors by printing *āgamyāt* corrupted a faultless text instead of correcting a corrupted one. The gen. with *āgamya* (405, 10) must accordingly be erroneous, I suppose it must be read there *yuṣmān āgamya.*

II (Pūrṇāvadāna).

VI. P. 27, 6. From the context it is plain that thus is to be corrected: *Pūrṇenāpi tatraiva dharmyeṇa nyāyena vyavaharatā sātirekā suvarṇalakṣā samudānītā,* cp. Burnouf's translation (*Introduction* p. 238 of the origin. edit., l. 23—25). In the preceding sentence the visarga both after *suvarṇalakṣā* and *saṃvṛttā* must, of course, be removed.

VII. P. 28, 19. The maid-servant of Bhavila's wife going at Pūrṇa's in the proper time receives the housekeeping-money quickly, the other two girls coming in an unfit moment must wait a long time. This is the content of the following sentences, thus edited: *sā kālaṃ jñātvā gacchati śīghraṃ labhate | kanyāś cirayanti.* As *sā* is opposed to the other two, not *kanyāś* is wanted but *anyāś.* Cp. Burnouf's translation l. l. p. 241, 4. The use of the plural is one of the inaccuracies proper to the dialect of this kind of literature. So avad. I (17, 10) *te gacchanti . . . . . te kathayanti* — with *te* are meant *mātāpitarau.* P. 23, 10 *tais* instead of *tābhyām.* In nr. XIII (p. 170, 16) *Svāgato 'haṃ cāvasthitāḥ* against grammar, which requires *°sthitau.* In nr. XXVII Kunālāvad., p. 406, 4 foll. the plur. *nayanāni* is repeatedly said of the two eyes of the bird *kunāla* and of the prince of that name. Yet, p. 29, 1 the dual is properly used: *te anye api svāmibhyāṃ pṛṣṭe kathayataḥ.*

VIII. P. 33, 1. As the ablative cannot by any means express 'to sell to', *Pūrṇasyāntikād vikrīya* need be corrected into *°tike vikrīya.* The locative duly stands p. 33, 5 and 32, 28. — Inversely, the ablative ought to be restored p. 238, 1 and 7 *śakaṭād gṛhītvā*; on both places MSS and the edition have *śakaṭaṃ* against grammar and sense.

IX. P. 41, 16. Owing to one superfluous akṣara वा, between *brahmā* and °*suramanujoraga*, which disturbs the sense, too, the editors failed to realize that this prayer of the distressed crew is a stanza in the metre aupacchandasika. It should be put in this form:

Śiva Varuṇa Kubera Śakra Brahman[1]
suramanujoragayakṣamānavendrāḥ |
vyasanam atibhayaṃ vayaṃ prapannāḥ
vigatabhayā hi bhavantu no 'dya nāthāḥ ||

BURNOUF l. l. 256 has well translated this prayer. A similar stanza in the metre mālinī is found in Avadānaśataka nr. 81 (f. 76 a of MS Cambr. Add. 1611).

At p. 43, 22 another correction is necessary metri causa. It must be

viśuddhaśīlin suviśuddhabuddhe etc.

As to *-śīlin* cp. Pāṇ. 5, 2, 132.

X. P. 51, 10. COWELL and NEIL have rightly supplied the mutilated tradition by editing *yady ekasyaiva pānīyaṃ pāsyāmi*, but in the sequel a small gap still remains to be filled. By adding one akṣara the entire passage may be restored: *yady ekasyaiva pānīyaṃ pāsyāmy ⟨any⟩eṣāṃ bhaviṣyaty anyathātvam.* Cp. Avadānaśat. nr. 71 (Cambr. Add. 1611, f. 66 b 2) *yady ekasmai dāsyāmi* [sc. *mama duhitaram*] *anye me amitrā bhaviṣyanti.*

XI. On the same page l. 23, an indispensable correction may be made with the aid of the transmissed text of the Avadānaśataka. Tale nr. 36 of that collection, which is the prototype of Divy. nr. 38, as I propose to demonstrate elsewhere, contains the same sūtra on filial piety as is found here, p. 51, 20—52, 3. But the Avadānaś. mss. have not *parikared* as is edited here, with no meaning suitable to the context, but *parihared.* The whole sentence I think should be read thus: ⟨*yad*⟩ *ekenāṃsena putro mātaraṃ dvitīyena pitaraṃ pūrṇa-*

[1] The origin of the superfluous akṣara I suppose to be sought for in the frequent employment in our text of *Śakrabrahmādyāḥ* or *-ādayaḥ* to denote all gods, e. g. p. 161, 27. 98, 6.

varṣaśataṃ parihared yadvā etc. 'if a son were to carry about his mother on one shoulder and his father on the other during a full hundred of years'. — Similarly the Avad., where the formula *samyaksambuddho loke utpanno* — or *udapādi* — *vidyācaraṇasampannaḥ sugato lokavid anuttaraḥ puruṣadamyasārathiḥ* abounds, shows that p. 246, 6 after *vidyācaraṇa* the three syllables *sampannaḥ* have dropped. — And p. 619, 24 *padako vaiyākaraṇo* ought to be corrected according to Avad. nr. 74 (Cambr. Add. 1611, f. 69 a 11) *trayāṇāṃ vedānāṃ pāragaḥ sanighaṇṭakaiṭabhānāṃ sākṣaraprabhedānām itihāsapañcamānāṃ padaśo vaiyākaraṇaḥ.*

IV (brāhmaṇadārikāvadānam).

XII. P. 70, 26. In the story of the brahman whose conversion Gautama Buddha brings about by telling him the parable of the tall nyagrodhatree sprung up from an insignificant seed, Gautama asks: *kiyatpramāṇaṃ tasya nyagrodhasya phalaṃ | kiyat tāvat | kedāramātram.* The brahman cannot answer, as he does in the edited text, *ko bho Gautama*; he says of course *no bho Gautama* = ἀλλὰ γὰρ οὔ. The fault recurs a few lines below (l. 28). The good reading has remained intact on p. 71, 18.

VI (Indranāmabrāhmaṇāvadāna).

XIII. P. 76, 3 foll. — The brahman Indra after his conversion asks the Buddha his permission of arranging a certain festival in his honour: *yadi Bhagavān anujānīyād ahaṃ gośīrṣacandanamayyā yaṣṭyā mahaṃ prajñapayeyam iti.* The Buddha's answer has been vexed by copyists. In his words *gaccha brāhmaṇānujñātaṃ prajñapayasi,* as is edited, the present of the indicative of the last word is wholly out of place. The Buddha says: 'go, brahman, you are allowed; prepare (your festival),' of which the Sanskrit original must needs be *gaccha brāhmaṇānujñātaṃ prajñapayeti.* Cp. Buddhacarita 11, 50, where I proposed a similar emendation (see *Versl. en Meded. der Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde Derde Reeks,* XI, 353).

XIV. On p. 78, 13 and p. 79, 23 two faults, the former deleterious of sense, the latter of metre, ought to be corrected with the help of parallel passages. In fact, the story told p. 77, 23—80, 9 is repeated p. 466, 19—469, 18. By comparing both texts, it is clear that on p. 78, 13 must be read *Bhagavatāsya tu*, cp. 467, 10, and 79, 23 °*dharmacakra⟨pra⟩vartinām*, cp. 469, 7.

VII (Nagarāvalambikāvadāna).

XV. At p. 82, 12 the account of the merit bestowed by Mahākāśyapa on a leprous beggaress whom he procured the opportunity of giving away in charity a small portion of foam of boiled rice, is introduced in this manner: *sa tasyāḥ sakāśam upasaṃkrāntaḥ | tasyaś ca bhikṣāyām āyāsaḥ sampannaḥ | tayāyuṣmān Mahākāśyapo dṛṣṭaḥ kāyaprāsādikaś cittaprāsādikaḥ śānteneryāpathena | sā saṃlakṣayati | nūnaṃ mayaivaṃvidhe dakṣiṇīye kārā na kṛtā yena me iyaṃ evaṃrūpā samavasthā yady āryo Māhākāśyapo mamāntikād anukampām upādāyācāmaṃ pratigṛhṇīyād aham asmai dadyām iti.* It is plain that *ācāmaṃ* here refers to some food mentioned before. Yet, no food has been spoken of in the foregoing. On the other hand, the word *āyāsaḥ* (trouble, toil), though not wholly improper, cannot but serve to express the fruitlessness of her wandering for obtaining food; we should, however, rather expect *āyāsa eva sampannaḥ*, not simply *āyāsaḥ sampannaḥ*. If I see well, the story-teller does not say it was *āyāsa*, but *ācāma* (foam of boiled rice) she obtained on her begging-tour. For this reason, I think we have to correct: *tasyāś ca bhikṣāyām ācāmaḥ sampannaḥ*. The akṣaras चाम and यास are very similar in Nepalese writing.

XVI. P. 84, 15. — By two slight modifications the true form of this śloka, an exaltation of the performance of meritorious acts, will be restored:

karaṇīyāni puṇyāni duḥkhā hy akṛtapuṇyakāḥ
kṛtapuṇyā hi modante asmin loke paratra ca.

The edition has *akṛtapuṇyatāḥ* and *kṛtapuṇyāni*.

VIII (Supriyāvadāna).

XVII. P. 100, 28. For *dhanahārikaḥ* read °*hārakaḥ*. The meaning of Supriya's words is this: ‚well, I will go on trade over sea in order to make money.' Now, it are the kṛts in °*aka* which may be used with the signification of a participium futuri (cp. Pāṇ. 2, 3, 70); *dhanahāraka* = 'rem paraturus'. The right reading is given by MSS in the parallel passage p. 332, 9.

XVIII. P. 111, 20. — Either *abhinivartante*, the reading of MSS, should be retained, then we have to correct on p. 71, 6 *abhinivṛttaḥ* for *abhinirvṛttaḥ*, or the latter being all right, there must be written here *abhinirvartante*. It is wrong to prefer the one form here and the other there. Why should we suppose Sanskrit writing Buddhists to have used promiscuously the two different verbs? In Brahmanical Sanskrit *abhinivartate* means 'to return home, to come back', as befits the compound of *nivartate* 'to return, to go back, to desist, to cease'. Again, it is *nirvartate*, not *nivartate*, that carries the meaning of 'developing, evolving, coming into existence'. Since, then, on both places quoted the meaning is implied that something arose, came into existence, it follows that the reading of MSS at p. 71, 6 is right, whereas at p. 111, 20 it must be changed into *abhinirvartante*. The inconsistency of MSS has nothing to do with our judgment about the matter. In the Avadānaśataka, the subst. *abhinirvṛtti* is found in two tales — nr. 21 and 59 — in the formula of asking about the origin, the name and the 'later development' from man to Pratyekabuddha, respectively Devaputra. In tale 21 it occurs three times, in tale 59 twice, and of these five occurrences the good orthography occurs but once!

This remark applies of course also to p. 111, 29 and 112, 13, where the text should be corrected (*abhinirvartante* for *abhiniv.*) and p. 227, 1 (read: *abhinirvṛttāni*).

XIX. P. 115, 25. — Taking into account that the redactors of the avadānas are wont to use a schematized phraseology and like to repeat the expression of the same facts with the selfsame words,

it is not probable that the narrator of the story of Supriya, having to relate two times the awaking of his hero after a vision, should write once (p. 113, 17) *suptaprabuddhaḥ* and another time (p. 115, 25) *sukhapratibuddhaḥ*. I should rather consider *sukha°* to represent a misread *supta°*. As to *prabuddha* and *pratibuddha*, it is difficult to decide which of the two is to be preferred here, both being good Sanskrit. Cp. Kathāsaritsāgara 3, 22 *asya suptaprabuddhasya*. Buddhacarita 3, 14 *suptaprabuddhākulalocanāś ca*.

XX. P. 116, 2. In the kind address of the Kinnaragirls to the hero of the tale read: *svāgataṃ mahāsārthavāhā⟨yā⟩smākam asvāmināṃ svāmī* etc. Cp. the repetition of these words at p. 118, 1. — There are sundry cases of corruption of our text in consequence of akṣaras omitted. Of the kind are the following instances. P. 121, 10 in the narration of king Brahmadatta bestowing honour on bold Supriya, the dropping of the akṣara *sa* disturbs the context, inducing the editors to a false interpunction. The true reading is this: *śrutvā ca punar Brahmadattaḥ Kāśirāja ānanditaḥ ⟨sa⟩pauravargaḥ Supriyaṃ sārthavāhaṃ saṃrādhayām āsa*. — P. 147, 10 in a similar manner *yad* is to be inserted, and the whole passage to be read as follows: *tasya yāvatī yānasya bhūmis tāvad yānena gatvā yānād avatīrya padbhyām evārāmaṃ prāvikṣat | ⟨yad⟩antarā rājā Māgadhaḥ Śreṇyo Bimbisāro Bhagavantam adrākṣīt tadantarā pañca kakudāny apanīya* etc. — P. 204, 4. As the profound meditation, from which the Lord arose, is always called *pratisaṃlayana*, it is obvious that we ought to correct: *athāyuṣmān Ānandaḥ sāyāhne ⟨pra⟩tisaṃlayanād vyutthāya*. — At p. 177, 9 the reading of MSS *sa nivartya vipralapitum ārabdhaḥ* cannot be understood and sins against grammar; I think, we have to correct *sa nivartya⟨māno⟩ vipralapitum ārabdhaḥ* 'when he, the poor *porte-malheur* was thus being put outside, he began to weep aloud'. — P. 407, 4 read: *ekābhirāmaḥ praśamā⟨bhi⟩rāmaś ca saṃvṛttaḥ*.

The editors themselves have often employed this means of restoring the text. Compare e. g. p. 122, n. 1; 168 n. 1; 172 n. 6; 199 n. 2; 318 n. 3. On p. 115 n. 3 the proposed *trir ākoṭayati* is

of course to be restituted here as well as in the other similar places (117, 4 and 13).

IX (Meṇḍhakagṛhapativibhūtipariccheḍaḥ).

XXI. From p. 125, 24 to 126, 11 the solemn and splendid entrance of the Lord into the capital of the kingdom is described in stereotyped common-place terms, which recur at p. 148. Among many other comparisons extolling the splendour of the Buddha and his train, he is also compared to a guide surrounded by travellers. In both places the words expressing this are mutilated in MSS and in the edition. It should not be read *deśika ivādhvagaṇaparivṛtaḥ*, as edited p. 126, 2 and 148, 14, but *deśika ivādhva⟨ga⟩gaṇaparivṛtaḥ*. The right reading is found in Avadānaśataka nr. 19, which contains the same common-place.

XXII. At p. 126, 16 there can be no doubt that the word *tīrthyāḥ* has been lost. By inserting it we do not but supply an indispensable element to the sentence: *yadā Bhagavatā Śrāvastyāṃ mahāprātihāryaṃ vidarśitaṃ nirbhartsitā⟨s tīrthyā⟩ ānanditā devamanuṣyāḥ* etc. Cp. p. 150, 5.

XXIII. P. 128, 1. — The tīrthyas tell the denizens of Bhadraṃkara something like this: ‚how is it that the monk Gautama, having made his your fields and goods, should not soon be about to make his yourselves?' This is expressed by the author of this tale as follows: *bhavanto yo vas tāvad acetanān bhāvān anvāvartayati sa yuṣmān nānvāvartayiṣyatīti*. The spaced words are my correction of the edited *vo yas*, which is not admissible because the enclitical pronoun cannot head the sentence.

X (Meṇḍhakāvadāna).

XXIV. P. 131, 5. — What may be the meaning of *abhijñāta* here? It is asked how it came to be that Meṇḍhaka, his wife, son, daughter-in-law, man-servant and maid-servant became holy persons. Now, the standing phrase is *jñāto mahāpuṇyaḥ*, not *abhijñāto mahāpuṇyaḥ*, cp. p. 136, 6. 143, 6, and the beginnings of all avadānas in

Avad. In fact, *abhi* is corrupt. I correct: *kiṃ bhadanta Meṇḍhakena Meṇḍhakapatnyā . . . . . karma kṛtaṃ yena ṣaḍ api jñātā mahāpuṇyāḥ saṃvṛttāḥ* etc. ‚what act has been done by M. etc., by the virtue of which *all six* became renowned holy persons?' Cp. Manu 1, 16 *teṣāṃ tv avayavān sūkṣmān ṣaṇṇām apy amitaujasām* and my Sanskrit Syntax § 298.

XXV. At p. 135, 15 *evam eva* cannot be right. I correct: *yo 'sau gṛhapatir . . . . . eṣa eva Meṇḍhako* etc. Cp. 23, 21. 289, 11. 313, 26.

XI (Aśokavarṇāvadāna).

XXVI. At p. 140, 20 *paścime* has dropt before *samucchraye*, so that the whole passage is thus to be constituted: *paścime bhave paścime nikete ⟨paścime⟩ samucchraye paścime ātmabhāvapratilambhe.* Cp. the parallel places 70, 3. 73, 16. Another instance of the omission of a whole word we had *supra*, nr. XXII. Likewise p. 142, 21 *Bhagavato* is to be inserted before *bhāṣitam*, p. 156, 16 *Bhagavān* before *kālaṃ* (cp. ibid. l. 26), and p. 371, 19 *bhojanaṃ* before *dadhivyañjanaṃ*. P. 461, 10 *Ānandam* is wanting in the mss. of our collection of tales, but it is found in its right place in MS 98 of the Bibliothèque Nationale, the nr. 13 of whose text coincides with nr. XXXI, first part (cp. p. 666 of the edition).

XII (Prātihāryasūtra).

XXVII. The six false teachers who provoke Gautama Buddha to a contention of miracles are called p. 143, 11 *asarvajñāḥ sarvajñamāninaḥ* 'not being omniscient, but thinking themselves so'. This true reading has been ridiculously corrupted twice (p. 145, 23 and 146, 12) into *sarvajñajñānino*. The correction is evident.

XXVIII. P. 154. — When prince Kāla performs his *satyopayācana* (= the *saccakiriyā* of the Pāli books), he proclaims the superiority of the Triratna with the so called three *agraprajñaptayas*. These formulae, which are presented here in a condensed form, are given in full in Avadānaśataka nrs. 9 and 57. A comparison of both texts shows that in two places the Divyāvadāna must be corrected;

p. 154, 21 *vā* between *saṃjñino* and *nāsaṃjñinas* is too much, and l. 24 for *yugā* we should read *pūgā*.

XXIX. P. 163. — The Lord has performed the miracle of the *Buddhapiṇḍī*, showing to the astonished people the immense cluster of Buddhas sitting within lotuses. Before taking back that splendid magic apparition, he advises his monks: 'look well on this wonder, monks, it will on a sudden disappear,' *tāvat pratigṛhṇīta bhikṣavo 'nupūrve sthitāyā Buddhapiṇḍyā nimittam ekapade 'ntardhāsyanti.* Here *nimittam* is a mistake for *nirmitam*. Both words are sometimes confounded in mss.; their meaning is different. *Nimitta* has with Buddhists the same acceptances as in non-Buddhistic Sanskrit; of those acceptances that which stands here nearest to the matter of the context, viz. 'prognostic', is found e. g. Jātakamālā ed. Kern p. 64, 21. But it is not a prognostic, good or evil, that suits our case, but a miracle, and even this is meant with *nirmita* in Buddhistic Sanskrit, where *nis* + *mā* signifies 'miraculous producing'. So *nirmita*, when adj., is = 'made by miracle, magic', as Divyāv. p. 162, 10 *nirmitaṃ padmam*, when put as a subst. neuter, it is 'a miracle', nearly a synonym of *prātihārya*. In the first instance of a commonplace on the smile of the Buddhas, there is said that the Lord sends off to the infernal beings a *nirmitaṃ darśanam* (p. 68, 6); in the repetitions (p. 139, 13. 265, 25. 568, 18) it is only said *nirmitaṃ visarjayati* without the addition of *darśanam*, and so always in the Avadānaśataka, where that commonplace is often given in full. It does, however, not appear what miraculous thing the Buddha sends to the infernal ones. Happily, in one of the Avadānamālās I found a paraphrase of the expression, which contains sufficient information to elucidate the question. In the Ratnāvadānamālā nr. 12, which tells the same story as Avadānaś. nr. 4, the *nārakās*, after perceiving the sudden rays of light penetrating into their infernal abode, are at a loss how to account for that wonder; then

Bhagavān nirmitaṃ Buddhaṃ praiṣayan narakān prati |
atha te nārakāḥ sarve dṛṣṭvā taṃ nirmitaṃ munim

get faith in the Lord and begin to praise him (Paris MS of Ratnāv., f. 115 a 2). It is, therefore, his own likeness he makes come down to hell in order to save the hellish beings. Accordingly, in M. FEER's translation of the commonplace 'Rire et prédiction du Buddha' in *Annales du Mus. Guimet* XVIII, 11 instead of 'Bhagavat fait un signe' it should be said rather that Bhagavān sends off a miraculous likeness of himself.

Another instance of *nimitta* put for *nirmita* is, I believe, at p. 547 in the story of Bimbisāra wishing to return Rudrāyaṇa's present by offering him an image of the Tathāgata. Here *nirmita* probably means 'likeness'; four times (547, l. 9, 11, 14 and 16) *nimittam udgrahītum* must be changed into *nirmitam udgr.*

XXX. P. 165, 17 the interrogative particle *kaccid* is hidden under the corrupted word *kaṃcit*. That *kaccit* occurs in Buddhistic writings, appears from p. 421, 14. As the remainder of the question put to the harlot by the nirgranthās, has been well preserved, nothing impedes to write it down as an anuṣṭubh-śloka as it was intended by its author:

bhadre kaccit tvam adrākṣīr gacchantam iha Pūraṇam
dharmaśāṭapraticchannaṃ kaṭacchavratabhojanam.

In the preceding stanza uttered by Pūraṇa to the eunuch, the metre has been disturbed in consequence of a superfluous *ca* on l. 12. By casting it away we get this mixture of triṣṭubh and jagatī:

na tvaṃ naro nāpi ca nārikā tvam
śmaśrūṇi te nāsti na ca stanau tava |
bhinnasvaro 'si na ca cakravākaḥ
evaṃ bhavān vātahato nirucyate ||

As to *vātahata,* which expression was obscure to BURNOUF (l. l. p. 187 n.) as well as to the editors (see the Index p. 690), it may be perhaps synonymous with *vāyugrasta* and signify 'mad'. Pūraṇa seems to say that his interlocutor showing several marks of qualities contrary to nature must of course be a madman, one possessed by

some evil spirit. The supposed naivety of the expression serves to enhance the author's scorn of the poor eunuch.

XIII (Svāgatāvadāna).

XXXI. P. 170, 29. — The merchant Bodha has died. Also his wife. His wealth, his estate, his merchandises, slaves, cattle, all has been lost, his relatives do not care of his son Svāgata, owing to the ill-fate of this young man, the result of sinful actions in a former existence. Even the old female slave who alone stayed with the unhappy child of her dead master, when all other servants ran away, having realized that all that mishap depends on the ill-fate of young Svāgata, leaves the house stealthily while the child is at school, taking with herself the few things of value which were still in the house. The empty building is open, as she ran away without shutting the door; dogs enter and get into quarrel. Some rogue passing by and hearing the dogs barking within, understands the house to be empty and goes in. His consideration is expressed in a sentence, which has suffered in MSS. The edition has (p. 170, 28) *sa . . . . . saṃlakṣayati | Bodhasya gṛhapater gṛhe śvānaḥ kalahaṃ kurvanti kiṃ tad anyaṃ bhaveta paśyāmi tāvad iti.* It is plain that *anyaṃ* is here wholly meaningless. The word required instead of it, is *śūnyaṃ*. The rogue concludes from the barking to the emptiness of the dwelling, and in fact the text continues: *sa tatra praviṣṭo yāvat paśyati śūnyam* (p. 171, 1). Bendall's collation of the fragments of another MS (see Append. B of the edition, p. 660 foll.) has here, indeed, the variant *mā haiva te śūnyaṃ bhavena,* where *śūnyaṃ* represents, of course, the true reading; *mā haiva* etc. does not suit so well as *kiṃ tac chūnyaṃ; bhavena* is a miswritten *bhaveta.* Nor do I believe the genuineness of the medial *bhaveta.* Since the virāma is not rarely put or omitted in mss. wrongly, this form is likely to be changed into *bhavet.*

XXXII. At p. 171, 17 for *prativiśanti* need be restored *praviśanti,* cp. l. 23 *praviṣṭo,* l. 25 *praviśāma, praviṣṭāḥ.* It is well known that प्रवि प्रति and प्र are often confounded in manuscripts.

In this manner p. 144, 20 *śramaṇo Gautamo riddhimāñ jñānavādīty ātmānaṃ parijānīte* must be corrected into . . . . . *pratijānīte*, for the meaning is: G. *professes* to possess miraculous power. Cp. p. 144, 3. 145, 27. 146, 15.

XXXIII. P. 172. — A merchant recognizes in Svāgata going along the way as a beggar the son of his old friend Bodha, and addressing him asks him respecting his name and his adventures. On which he is informed that his father and mother have died, his relatives have abandoned him, his attendance have left him. Inquiring about the commercial agents and servants, he is told: *ye baṇikpauruṣeyā gṛhītvā dhanārthino deśāntaraṃ mahāsamudraṃ cāvatīrṇās tatrāpi keṣāṃcit paṇyam apaṇyībhūtaṃ kecit tatraivānayena vyasanam āpannāḥ* etc. Between the second and third word of this period there is something wanting: it is said, some commercial agents set out on a journey to foreign countries and over sea to make money taking with them — what they took is not expressed. The object of *gṛhītvā* has been lost, it is easy to restore it, for it can scarcely have been another word but *paṇyam*. For this reason I supply: *ye baṇikpauruṣeyāḥ ⟨paṇyaṃ⟩ gṛhītvā* etc. Cp. nr. XXVI.

XXXIV. P. 173, 21 *sa mātāpitṛviyogapratispardhinā pūrvakarmāparādhaprabhāveṇa duḥkhadaurmanasyena saṃtāpitamanāḥ sāsravakaṇṭhas tūṣṇīm avasthitaḥ*. Two slight corrections need be made. Firstly, °*prabhāveṇa* must be a misprint for °*prabhaveṇa* (cp. my observation *supra* p. 106). Svāgata's sorrow because of everybody's disaffection towards himself equalled that caused to him by the loss of his father and mother and had its first origin (*prabhava*) in his Karma. Secondly, *sāsrakaṇṭhas* is the true reading, not the unmeaning *sāsravakaṇṭhas*.

Some lines below (l. 27) *ca* should be inserted between *anyaiś* and *catuṣpadaiḥ*, and p. 174, 3 the solecism *bahiḥ Śrāvastyām* ought to be put, methinks, on the account of the copyists; the author wrote probably *bahiḥ Śrāvastyāḥ*.

XXXV. The words spoken by the maid-servant to Svāgata, (p. 175, 1—3) are in want of two small corrections in order to satisfy

the requisites of both grammar and sense. The corrections are indicated by spaced types: *imāni te vastrāṇi kārṣāpaṇāś ca bhaginyā preṣitāni kathayati ca | yadi te bhāgineyo vā bhāgineyikā vā upasaṃkrāmati tasyaitān karṣāpāṇān dadyā mā jñātīnāṃ pratarkyo bhaviṣya⟨sī⟩ti.*

XXXVI. P. 177, 4. — The beggars ascribing their ill-chance at Anāthapiṇḍada's to the presence of Svāgata ask one another: *paśyata mātrāryā Durāgata āgato bhaved iti.* Here the voc. *āryāḥ* — for by what else may **मात्रार्या** be explained but by resolving it into *mā atra āryā?* — is as improper in the mouth of those beggars as in the connexion of the sentence, so much the more as the voc. *bhavantaḥ* immediately precedes. I suppose, **मात्रार्या** is a corruption of **मात्रासौ**, cp. the parallel place 173, 9 *māsau Durāgato 'trāgataḥ syāt.*

XXXVII. P. 179. 9 the editors were wrong changing *putroyaṃ* (MSS) in *putremaṃ.* The true reading, methinks, is this: *putrāyaṃ pātraśeṣaḥ paribhuṅkṣveti* 'my son, take here that remainder of the bowl; enjoy it'. Cp. sub II.

XXXVIII. P. 191, 3. — The words of the precept, whereby Bhagavān forbids his monks to drink or cause to drink strong liquors, are vitiated by an absurd form *uddiśyadbhir*, which is at the same time devoid of meaning. I propose this mode of restoration: *māṃ bho bhikṣavaḥ śāstāram uddiśya ⟨bhava⟩dbhir madyam apeyam adeyam antataḥ kuśāgreṇāpi.* Cp. sub XX.

XVI (śukapotakāvadāna).

I do not understand what reason moved the editors to keep intact at p. 198, 14 and 23 *bhadantaḥ*, though it is obviously a clerical mistake for *bhavantaḥ*, whereas they have corrected this usual blunder of MSS on other places (e. g. p. 186, 16).

XVII (Mandhātāvadāna).

XXXIX. The frame-narration of this avadāna covers the same ground as Mahāparinibbānasutta III = Udāna VI, 1. Windisch, who in his *Māra und Buddha* p. 43 foll. compared the Pāli and the San-

skrit texts, as far as they may be considered almost identical, by printing them in a synoptical manner opposite, has in several places corrected the edited text of Divyāvadāna. This juxtaposition is also of use to restore the following passage.

Māra, the Evil One, approaches the Lord when alone and reminds him of his imminent nirvāṇa. Buddha answers: 'why do you speak so?' The Evil one replies: 'It is the proper time. When staying at Uruvilvā, being urged to go into nirvāṇa, you told me after fulfilling which conditions your time of becoming extinguished would come; now those conditions have been fulfilled; for this reason, I say, now is the proper time of your supreme nirvāṇa'. In the beginning of this reply of Māra, p. 202, 6 the printed text has: *eko 'yaṃ bhadanta samayaḥ | Bhagavān Uruvilvāyāṃ viharati* etc. What can be at all the meaning of *eka* in that connexion? The word required is *ukto*, not *eko*. ‚Yourself, says Māra, have fixed that time.' In the Nepalese writing the akṣaras *e* und *u* are sometimes difficult to be distinguished. Now, that the correction is good, is put into evidence by showing the correspondent place of the Pāli text (WINDISCH l. l. p. 46): *bhāsitā kho panesā bhanta Bhagavatā vācā*, where *bhāsitā* quite answers to *ukto* of the Sanskrit text.

XL. P. 205, 21. — As the Wheel of Law has three revolutions (*parivartās*) and twelve spokes (*arās*), it is proper to read *triparivartadvādaśāraṃ* instead of °*dvādaśākāram*. A similar mistake as has been here made by copyists, is putting °*prabhāva* for °*prabhā*, e. g. Avadānaś. nr. 3 (p. 17, 9 of my forthcoming edition).

XLI. At p. 210, 18 I read *prasnutāḥ* for *prasrutāḥ*, as the breasts of the sixty thousand royal wives were filled with overflowing milk at the birth of Māndhātṛ; the reading *prasrutāḥ* would import that they melted away. It is the root *snu* — not *sru* — which denotes the dripping of organs secreting fluid, especially the milk out of a female breast; cp. the Petropolitan Dict. s. v. *snu* and *snu* + *pra*. Parallel places are Mahābh. ed. Bombay 3, 226, 24, where the Mothers invite young Skanda to take their breasts:

abhinandasva naḥ sarvāḥ prasnutāḥ snehaviklavāḥ |
tāsāṃ tad vacanaṃ śrutvā pātukāmaḥ stanān prabhuḥ,

Vikramorvaśī act V, stanza 12:

iyaṃ te jananī prāptā tvadālokanatatparā
snehaprasnavanirbhinnam[1] *udvahantī stanāṃśukam,*

and Daśakumāracarita (ed. Tārānātha p. 112, 10) *sā tu vṛddhā ..... pariṣvajya muhuḥ śirasy upāghrāya prasnutastanī sagadgadam agadat.*

In the following sentence read: *ekaikā kathayati.*

XLII. P. 214, 9. — The likeness of the akṣaras *śca* and *śva* has caused the word *svayam* to be put by copyists in a sentence, where it did not belong. The genuine reading, however, may be easily restored. Divaukasa speaks: *asti deva Pūrvavideho nāma dvīpa ṛddhaś ca ..... ākīrṇabahujanamanuṣyaś ca | yan nu devo gatvā tam apy ājñāpayet.* Parallel places in the sequel (p. 214, 26. 215, 6. 215, 14—21) prove the rightness of this correction.

XLIII. P. 226, 20 runs thus in MSS: *tatra viṣaye dharmatā yā aciroḍhā dārikā bhartari pravahaṇakena pratipādīyati sā catūratnamayaiḥ puṣpair avakīrya baddhakā svāmine pradīyate* 'in that country it is custom that when the young-married maiden is delivered to her husband in a carriage, she has put on flowers made of four kinds of jewels, she has been scattered with'. The form *pratipādīyati* offends by its barbarous aspect, therefore the editors changed it into *pratipradīyate.* But, as *pradīyate* is the predicate of the apodosis, it is more likely that the fault ought to be corrected otherwise. If the author of this avadāna wrote always a pure Sanskrit, *pratipādyate* would doubtlessly be the genuine form, which would have been corrupted in mss.; now we may doubt between *pratipādyate* and some barbarous form as *pratipādīyate* or even *pratipādīyati* itself may be left intact, inasmuch as it represents a Pāli passive *paṭipādīyati.*

[1] My hand-edition, that of Jīvānanda Vidyāsāgara (Calcutta, 1873) has: *snehaprasrava* —.

XVIII (Dharmarucyavadāna).

XLIV. P. 231, 1. — When the giant fish timiṅgila — who in parenthesi is named *timitimiṅgila* on p. 234, 5[1] — goes after food, he is wont to rise upward from the third and lowest stage of the sea to the first and uppermost one. This is apparently meant by the words *tatra timiṅgilo nāma* etc. (p. 230, 30—231, 2). But how to analyze the complex *abhyudgamyoparimandakaskandham*? As the author of this avadāna nr. 18 writes a tolerably bad Sanskrit, we may not be very far from truth, methinks, by supposing he wrote *abhyudgamyoparimaṃ dakaskandham*, using *daka* instead of *udaka*. With *uparima* cp. 2, 23 *uparimāṃ bhūmim*, p. 99, 15 *adharima* and Pāli *pūrima*.

On l. 10 of the same page it is likely the akṣara *ṣām* is wanting after *te*. The context requires: *te⟨ṣāṃ⟩ vahanaṃ . . . . . dṛṣṭvā . . . . . saṃvega utpannaḥ*.

XLV. At p. 234, 3 I read: *yāni tāni pañca bhikṣuśatāny atīte dhvany . . . . . etāny eva tāni pañca bhikṣuśatāni* 'the selfsame 500 bhikṣus, who took the orders in the days of Kāśyapa, are these very 500'. The reading of MSS *etāvanty etāni* is improper, the exact number added precluding the addition of a word meaning: 'as many.' It must be expressed that they are the same individuals, not the same number.

XLVI. Ibid. l. 16—18 two slight errors are to be removed. Read: *asyāṃ ca Śrāvastyāṃ* [the second *ca* is superfluous] *tasya brāhmaṇasya yadā patnī antarvartinī saṃvṛttā tadaiva* etc. The adj. *antarvartinī* affords another example of erroneous sanskritization. The right and old word denoting 'a woman with child' is *antārvatnī* = *āpannasattvā* (see Petr. Dict. s. v., for another instance cp. Daśakumārac. ed. Tārānāthatarkavācaspati p. 143, 12). In vulgar dialects parasitical *i* having introduced itself between *t* and *n*, *an-*

[1] I change, therefore, *timis timiṅgilo* into *timitimiṅgilo*. In Nepalese mss. *st* and *t* are not seldom put one for another.

taḥ + *vatnī* became *antova(t)tinī*, out of which the Buddhists sanscritizers shaped their *antarvarttinī*.

XLVII. Ibid. l. 25. — As *abhyavahṛ* = 'to enjoy food', not *avahṛ*, the akṣara *bhya* must have dropped. Restoring it, we get: *sā tam apy a⟨bhya⟩vahṛtya naiva tṛptiṃ gacchati*. Cp. l. 21 *abhyavaharasva* and *abhyavahartum*, l. 22 *abhyavahṛtya*.

XLVIII. P. 235, 11. — The doctors declare that the brahman's pregnant wife does not suffer from any illness nor from being possessed by any *bhūta* or *graha*: *nāsyāḥ kaścid anyas tadrūpo rogo nāpi bhūtagrahāveśo bādhākāra utpannaḥ*. So the edited text. Now, as *bhūtagrahāveśa* means 'possession by some demon', its appositional connection with *bādhākāra* 'a species of illness' disturbs the natural course of the utterance. By a slight change, making *ā* out of *o*, we get: *nāpi bhūtagrahāveśābādhākāra utpannaḥ* 'some species of affliction in consequence of possession by some demon'. This correction is favoured by the consideration that in the Avadāna-texts it is *ābādha*, and not *bādha*, that is the proper word to denote 'affliction and pain'.

That p. 235, 19 the right reading is °*svajanayuvatyaś*, follows by comparing p. 234, 24. — P. 236, 6 mss. have a superfluous anusvāra; read: *paryaṭitvāhārakṛtyaṃ kuru*.

XLIX. P. 242, 27. — A seṭ, who is a devotee of the Buddha Kṣemaṅkara, on returning from a journey hears of the parinirvāṇa of his master and his foremost youngers. He is utterly grieved by that sad news and swoons *saṃmūrchitaś ca bhūmau patitaḥ*. But in what follows the corruption of the text checks the understanding. Impossible to draw a satisfying meaning from this sentence: *tasmāc ca jalābhiṣekeṇa pratyāgataprāṇo jīvita utthāya bhūyaḥ pṛcchati*. I correct: *paścāc ca jalābhiṣekeṇa pratyāgataprāṇajīvita*° 'afterwards having recovered his senses by sprinkling with water'. The author of this avadāna delights in the use of *paścāt* for *tataḥ* to continue the thread of his tale; see p. 232, 20. 233, 12. 235, 18 and 21. 236, 28. 239, 25 and 28. 249, 12 and 23. 251, 29. 258, 20 and 25. 261, 15; 16; 19.

L. P. 249, 4. — Since the garland-maker objects to bringing the seven lotuses into the town, because he is afraid of the king, he cannot say *katham etāni praveśakāni bhaviṣyanty asaṃviditaṃ rājakulasya*, but *praveśitāni*.

LI. P. 252, 2. — Sumati, in order to gather merit by an act of piety towards the Buddha Dīpaṃkara, lays himself down on the dirty soil, in order that the Buddha treading on his tresses may avoid the mud; and while doing this, he utters a praṇidhāna. From the very words of the gāthā and from the description of Dīpaṃkara putting his feet on the tresses to comply to his request, there can exist no doubt as to the argument of the passage. For this reason, the words *jaṭā saṃtīrya* cannot be right; they are corrupted out of *jaṭāḥ saṃstīrya*. Cp. *supra*, p. 123, n. 1.

LII. At p. 252, 11 I propose a different restoration of the mutilated first part of the śloka, by which Dīpaṃkara predicts the future Buddhahood of Sumati. I read it thus:

bhaviṣyasi tvaṃ nṛbhavādhimukto ⟨yukto⟩ vibhur lokahitāya śāstā Śākyātmajaḥ Śākyamunīti nāma etc.

The epithet *nṛbhavādhimukta* expresses the requisite in a person, who is eager for attaining Buddhahood, namely his attachment to human existence which he prefers to reaching nirvāṇa without becoming a Buddha.

LIII. At p. 254, 3 begins the story of the young man who ceding to the wicked inclinations of his mother, became a husband to her, and turned out in the end a patricide, a matricide and an arhat-killer. The text is here in several places extremely corrupt. I venture to restore a few out of this number:

1. P. 254, 6 there must be a gap of some words after *Bhagavān*, which must have contained the mention of Krakucchanda's dwelling at Śobhāvatī; cp. Avadānaś. nr. 50 and 75 in FEER's translation *Ann. du Musée Guim.* XVIII, p. 193 and 283.

2. In the passage p. 254, 12, where the merchant declares his purpose to go on trade over sea, I correct: *gacchāmy aham idānīṃ*

bhadre baṇigdharmeṇa[1] . . . . . | *sa ca baṇig lobhenāvṛto dūrataraṃ gato* etc.

3. P. 256, 7. — The lascivious woman has obtained at last a rendez-vous with her son, who does not know it is his own mother who will come to him to make love. Now, *tasya dārakasya tasmin gṛhe gatasya ratikrīḍākālam āgamayamānasya tiṣṭhato* ("while the young man was staying in the [appointed] house in expectation of the sexual pleasure to come") *niśi kālam apratyabhijñātam | rūpe kāle sā mātāsya baṇigdārakasya tasminn eva gṛhe ratikrīḍām anubhavanārthaṃ tatraiva gatā.* So the edited text. It is plain that the beginning of the main sentence defies every hermeneutical art; from the words *sā mātā* the text becomes plain again, 'the mother came to the same place that she might enjoy sexual pleasure in that very house'. By the note on p. 707 the editors show they are aware of the corrupt state of the first part of the sentence, but their query whether the mother came in a black dress, as he could not notice black in the darkness, does not help a bit to construe the meaningless complex *niśi kālam apratyabhijñātaṃ rūpe kāle.* I propose to correct: *niśi ⟨vi⟩kāle apratyabhijñātarūpe kāle sā mātā* etc. 'at night, untimely, at the time when the shape of the objects cannot be recognized, his mother came'.

4. P. 256, 21 *yathā ihaiva gṛhe ratikrīḍā bhavema,* unmeaning. Two akṣaras have dropped between °*krīḍā* and *bhavema.* Inserting them, we recover the hand of the author *yathā ihaiva gṛhe ratikrīḍā⟨m anu⟩bhavema,* cp. l. 8, 10, 16 and 19 where the same phrase occurs.

5. P. 258, 5. — Either by some error of print or owing to the inadvertency of copyists the inverse is expressed of the author's meaning. The sentence must of course be: *kāmān khalu pratisevato na hi kiṃcit pāpakaṃ karmākaraṇīyam iti vadāmi,* the printed text has: *karma karaṇīyam.* The same adage is found in Avadānaś. nr. 33 with the variant *pratisevamānasya nāsti kiṃcit.*

[1] Cp. p. 259, 27 with the note of the editors. Similarly p. 258, 23 *kāladharmaṇā* cannot be anything else but a miswritten *kāladharmeṇa.*

XIX (Jyotiṣkāvadāna).

LIV. P. 263, 13. — The śramaṇa Gautama has predicted to the householder Subhadra the future greatness of his son to be born. Now, Subhadra being an adherent of the Nirgranthas, tells Bhūrika, a monk of that order, to control that statement of the Buddha. Bhūrika, who was a skilled astrologer (*gaṇitre kṛtāvī*), soon discovers the exactness of the prediction, but he fears that by telling the truth he may perhaps cause the reputation of his adversary to increase and augment Subhadra's inclination for Gautama. If I approve of the prediction entirely, so he thinks, that householder will be attached the more to that śramaṇa Gautama; for this reason he resolves to beat down a great deal of the prediction. In that part of the text, which contains the deliberation of Bhūrika, there is one corrupt word: *yady anusaṃvarṇayiṣyāmy ayaṃ gṛhapatir bhūyasyā mātrayā śramaṇasya Gautamasyābhiprasaṃśyati.* So MSS. The editors, considering the impossibility of holding *abhiprasaṃśyati* for a real word written by the author of this avadāna, have put into the text, with transposition of the sibilants, °*bhipraśaṃsyati*. Yet, what can be at all the meaning of this compound of *śaṃs*, which is moreover a barbarism. Further, it is not a present tense, which is here required, but a future. In short, the word wanted is *abhiprasatsyati*, the future of *abhiprasīdati*.

LV. P. 270, 7. — When the child whose future greatness Gautama had predicted appeared on the lotus sprung from the womb of his mother's burning corpse, the Nirgranthas could not conceal their astonishment and confusion. This must be the content of the following sentence, transmissed in MSS and edited in this shape: *Nirgranthā nipātamadamānā na ca prabhāvāḥ saṃvṛttāḥ.* This is mere nonsense. The true meaning of these words reappears, if they are restored in this manner: *Nirgranthā viyātamadamānā hataprabhāvāḥ saṃvṛttāḥ.* I should not wonder, if in the MS now in the possession of Paṇḍit Indrānand of Patan this very reading were to be found, the akṣaras *va* and *na*, *ya* and *pa*, *ca* and *ta* being often

confounded. Of course, *viyāta-* is here used like the more frequent participles *apagata-, vigata-, vīta-.*

Similarly on p. 377, 12 *vyāyatamatiḥ* ought to be corrected into *vyāpannamatiḥ.* The monk was 'afflicted of mind', thinking of death awaiting himself after seven days.

LVI. Dealing with the corrupt place p. 270, 29 *niyataṃ te gṛham utsādaṃ bhaviṣyasi tvaṃ ca prāṇair viyujyasa iti,* the editors deemed the word *utsādaṃ* to want correction and put instead of it *utsādayan.* Yet, the opposition between the two members of the sentence precludes such a solution of the difficulty, as gives one subject to both, and the expression *utsādayan bhaviṣyasi* looks rather uncommon. In my opinion *utsādaṃ* is quite right, it is *bhaviṣyasi* that should be emended. I propose: *niyataṃ te gṛhaṃ utsādaṃ gamiṣyati* 'your house will certainly be uprooted'. As to *utsāda* as a nomen actionis of *utsīdati* = 'perire', cp. Petr. Dict. v, 1167.

LVII. P. 271, 6. For *bhavati* read *bhavatu.* The imperative is regular in this standing formula.

LVIII. P. 272, 16 and 21. On both places the participle *upakrānta* = 'θεραπευθείς, curatus' has been spoiled in the tradition of the MSS. As it is plain from the context that even this is wanted, *tathāpakrāntā* ought to be changed into *tathopakrāntā.* Cp. *supra,* nr. II.

LIX. P. 278, 22. Correct: *sa vismitya kathayati.* It is not said that Jyotiṣka forgot anything, but on seeing his fine and wonderful bathing-garment in the hands of Ajātaśatru, *he is astonished.*

LX. At p. 280, 29 *śaṅkitaṃ,* as is edited, cannot be right. It is not his boldness but his want of power, of which Ajātaśatru complains. The right reading, methinks, is: *Ajātaśatruḥ saṃlakṣayate | evam api mayā na śakitaṃ Jyotiṣkasya maṇīn apahartum anyad upāyaṃ karomi.* Cp. my Sanskrit Syntax, § 387 R.

XXI (Sahasodgatasya prakaraṇāvadāna).

LXI. P. 299, 11 and 300, 2. In the passage which celebrates Maudgalyāyana's preaching in the beginning of this avadāna, the

verb *ava* + *vad* expresses the idea of 'preaching to, edifying, admonishing'. With the present *avavadati* (299, 10. 300, 1) and the future *avavadiṣyati* (299, 27) no other participle in *-ta* is grammatically allowed but *avodita* = *ava* + *udita*. For this reason the doubt expressed by the editors as to the reading of MSS in n. 1 on p. 300 has no ground, and on p. 299, 11 the good form *avoditāḥ* ought to be put into the text.

The gerund *avodya* has been corrupted p. 498, 12. p. 504, 12 and 14; the first time MSS have *parīttenāvavādena codya*, the second time *parīttenāvavādenācodya*, the third time *parīttenāvavādenāvādya* (cod. A *-cādya*). The author wrote, of course, in all the three instances: *°āvavādenāvodya*.

LXII. What may be, p. 302, 26, the meaning of *nayena kāmaṅgamaḥ*? The word is coordinated with words expressive of bondage and dependency: *dāsaḥ preṣyo nirdeśyo bhujiṣyaḥ*, in connexion with the glorification among the advantages of monkhood of this point that one becomes a person venerable and deserving honour from the side of even those, to whom one has been subjected in the world. By dividing the transmissed akṣaras *nayenakāmaṅgamaḥ* otherwise we recover the meaning of the author, who meant *na yenakāmaṃgamaḥ* 'not allowed to go where one likes'.

LXIII. If, says the interpreter of the painted *pañcagaṇḍaka cakra*, the homeless life of the bhikṣu does not result to bringing about nirvāṇa, then at all events rebirth among the Devas is assured. This being the argument of the period which begins p. 303, 2 *anuttaraṃ vā*, there can exist scarcely any doubt that the syllable *an* is wanting on l. 3 at the place, where I insert it. The whole period should run as follows: *anuttaraṃ vā yogakṣemaṃ nirvāṇam ⟨an⟩anuprāpnuvato 'nāpattikasya sato deveṣūpapattir bhaviṣyatīti saṃpaśyatā paṇḍitenālam eva pravrajyādhimuktena bhavitum*. In the archetype of our tradition, the fifth akṣara of the complex **निर्वाणमननुप्राप्नुवतो** has been omitted by an oversight of the copyist.

LXIV. On p. 305 the verb *vyaṃsayati* 'to deceive' occurs twice, viz. the partic. *vyaṃsitaḥ* (l. 13) and the fut. *vyaṃsayiṣyasi*

(l. 14). A third instance is found in the Pañcatantra (p. 253, 1 of Jīvānanda's edition), cp. Petr. Dict. s. v. vi, 1427. The nomen actionis *vyaṃsana* is found once in Mhbh., see Pet. Wörterb. in kürz. Fass. vi, 473, the nomen agentis *vyaṃsaka* as second member of certain compounds Pāṇ. 2, 1, 72. There is no doubt concerning the meaning of the word, but its origin is concealed by a false orthography. The original signification must have been 'to oust anybody of his portion': *vyaṃśayati*, a denominative of *vyaṃśa* = *vi* + *aṃśa* (portion). This original meaning suits well this passage of Divyāvadāna.

LXV. By a wrong conglutination of words that ought to be severed the utterance of the householder at p. 312, 15 is scarcely intelligible. I divide thus: *tvaṃ piṇḍakenārthī aham api puṇyenāsminn evadyāne vihara piṇḍakenāvighātaṃ karomi* 'you are in want of food, I of merit; take your abode in this very garden, I will supply you with food'. — Similarly p. 313, 15 foll. must be divided thus: *sa mūlanikṛtta iva drumaḥ saputraḥ pādayor nipatitaḥ ..... avatarāvatara sadbhūta dakṣiṇīya.*

LXVI. P. 313, 7 *adrākṣīt sa Pratyekabuddhas taṃ gṛhapatim ātmanā dvitīyam āgacchantam | sa saṃlakṣayati | na kadācid ayaṃ gṛhapatir ātmanā dvitīyam āgacchati.* Correct: *dvitīya āgacchati.* The adjective, not the adverb, is here required by syntax. The akṣaras म and त्म are sometimes confounded in Nepalese mss., cp. the editors' n. 4 on p. 318.

(To be continued.)

Einige arabische Ausrufe und Formeln.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

Das Kitâb al-aġânî enthält mehrere Erzählungen, die zum Erweis der Erfahrung dienen sollen, dass man im 2. Jahrhundert des Islam über die Zulässigkeit der Musik im 'Irâḳ viel strenger urtheilte als im Ḥiġâz, der Wiege des Islam.[1] In Mekka hat der fromme Gottesgelehrte 'Aṭâ b. abî Rabâḥ (st. 114) gegen ein in seiner Gegenwart veranstaltetes Concert nichts einzuwenden; er hört es bis zu Ende mit grossem Interesse an.[2] Auch im frommen Medina kann sich viel freier ein munteres gesellschaftliches Leben entfalten[3] als im 'Irâḳ, dieser Heimath der in die Auffassung des religiösen Lebens eingedrungenen theologischen Spitzfindigkeit.[4] Hier werden wohl Ḥadîṯ-Sprüche entstanden sein, die den Fluch Gottes auf die Sänger und ihre Zuhörer herabrufen.[5] Die ḥiġâzenische Religionsauffassung

---

[1] Vgl. die Nachweise in den *Muhammedanischen Studien* II, 79, Anm.

[2] Aġ. I, 109, 18 ff.

[3] WELLHAUSEN, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, 95, 8 v. u.

[4] Siehe die vergleichende Schilderung, die Ibn abi-l-zawâ'id (Zeit des Chalifen al-Mahdî) von den beiderseitigen Verhältnissen entwirft, Aġ. XII, 172, unten.

[5] لعن الله المُغَنّى والمُغَنّى له; als unecht gekennzeichnet in der von Sujûṭî bearbeiteten kleinen Ḥadîṯ-Sammlung des Badr al-dîn al-Zarkaśî, unter dem Titel الدرر المنتشرة فى الاحاديث المشتهرة (Kairo, Mejmenijja, 1307) a. R.

war nicht so musikfeindlich; und auch das strenge 'Irâḳ mildert seine theoretische Opposition immer mehr, als die musikalischen Unterhaltungen an den Höfen der Beherrscher der Rechtgläubigen einheimisch wurden, in deren Schutze Sänger und Sängerinnen das munterste Leben führen konnten. Da rühmt der Chalife al-Wâṯiḳ, selbst ausübender Künstler, die Musik als eine ‚Kenntniss, welche von den Alten gepriesen ward, nach welcher die Genossen des Propheten und ihre Nachfolger verlangten, und welche im Heiligthum Allâhs (Mekka) und dem Auswanderungsort des Propheten sehr viel geübt wurde'.[1]

Unter den Aġânî-Erzählungen, die noch jenen Gegensatz der älteren Zeit veranschaulichen, ist keine mehr charakteristisch, als eine in die Biographie der Sängerin Ǵamîla eingeflochtene Episode.[2]

Die Sängerin veranstaltete einmal in ihrem Hause eine Zusammenkunft, zu der sie jedem, der nur zugelassen werden wollte, freien Eintritt gewährte. Ihre Halle war von Menschen dicht erfüllt, die sie durch ihre Sclavinnen reichlich bewirthen liess. Als alle Gäste bereits frohen Muthes waren, richtete Ǵamîla folgende Ansprache an die Versammlung: ‚Ich hatte einen schrecklichen Traum, der mir fortwährend Angst einflösst. Ich kenne die Ursache nicht, fürchte aber, dass er das Herannahen meines Lebensendes bedeutet. Ich muss nun daran denken, gute Werke zu üben, die mir nützen könnten. So habe ich mich denn entschlossen, das Singen aufzugeben, aus Besorgniss darüber, dass mir dies vor meinem Gotte von Nachtheil sein könnte.' Viele billigten den frommen Entschluss; andere glaubten, dass Ǵamîla unnütz Scrupel hege. Da erhob sich ein ehrwürdiger, gelehrter und erfahrener Scheich aus der Versammlung und richtete folgende Ansprache an sie: ‚Jeder der Versam-

der Fatâwî ḥadîṯijja des Ibn Ḥaǵar, 197. Auch unter den Fiḳhschulen ist es die 'irâḳische (Abû Ḥanîfa), welche die Musik als verpönt (makrûh) oder als geradezu verboten (ḥarâm) erklärt. Vgl. über diesen Gegenstand Ḥasan b. 'Abdallâh, Âṯâr al-uwal fî tartîb al-duwal, 146 (a. R. von Sujûṭî, Târich al-chulafâ, Kairo 1305).

[1] Aġ. VIII, 162, 5 v. u.

[2] Aġ. VII, 142—143.

melten hat seine Meinung ausgesprochen, und jede Partei hat Wolgefallen an ihrer Ansicht. Ich will niemand in seiner Ueberzeugung stören, wenn ich auch dieselbe nicht theilen kann. Aber man möge nun auch meine Rede ruhig anhören und mich nicht unterbrechen, ehe ich geendet. Wer meine Meinung annimmt, dem hat Gott Einsicht gegeben, wer anderer Meinung ist — auch dem nehme ich es nicht übel, da ich das Bewusstsein habe, selbst im Gehorsam Gottes zu stehen.' Da trat nun lautlose Stille ein und der Scheich begann eine wohlgesetzte Rede, die mit dem Lob Gottes und dem Preis des Propheten anhob. Darauf sagte er: ‚O ḥiǵâzenische Leute! Seitdem ihr die Macht verloren, seid ihr kraftlos geworden und euer Feind hat euch überfallen und überwältigt und niemals werdet ihr wieder Oberhand gewinnen. Ihr habt euch einschüchtern lassen von den Leuten vom 'Irâḳ und anderen Leuten, die nicht aufhören zu missbilligen, was ihr als theueres Erbstück besitzet, was weder euere Gelehrten schlecht finden, noch euere Frommen zurückweisen, wie dies gross und niedrig bezeugen kann . . . Wenn sich der Fromme davon zurückzieht, thut er dies nicht, weil es etwa verboten wäre, sondern aus asketischer Neigung, da ja der Gesang der höchste Genuss und die grösste Freude ist. Er belebt das Herz, mehrt den Verstand, erfreut die Seele etc.' Nun folgt eine Verherrlichung der Musik. ‚Wie könnte man nun das Unterlassen derselben für richtig halten und sich nicht dieses Mittels bedienen, um sich für den Dienst Gottes zu erfrischen' — so endete der Scheich seine Rede. Niemand widersprach ihm; die früher anderer Meinung waren, bekannten ihren Irrthum. Schliesslich sagte der Scheich zu Ǵamîla: ‚Hast du dir eingeprägt, was ich da gesagt habe?' ‚Jawohl!' antwortete sie, ‚und ich bitte Gott um Vergebung.' ‚Nun denn, so schliesse unsere Versammlung mit einem schönen Lied.'

Wir haben so weit ausgeholt, um den Standpunkt für die folgende Erzählung zu gewinnen, in welcher die Darstellung jenes Gegensatzes in nicht so durchsichtiger und doctrinärer Weise, wenn auch immer genug klar hervortritt. Der ḥiǵâzenische Sänger Mâlik b. abi-l-Samḥ, Anhänger der 'abbâsidischen da'wa, zog zur Zeit des

Abu-l-'Abbâs al-Saffâḥ von Medina nach dem 'Irâḳ. Am Donnerstag pflegte er seiner Reisegesellschaft zu sagen: ‚Es naht jetzt der Abend des Freitags. Ich weiss, dass ihr von mir Gesänge wünscht; aber ich singe um keinen Preis am Freitagabend (dabei leistete er die schwersten Schwüre). Wollt ihr nun etwas von mir hören, so denkt eure Wünsche jetzt aus, so lange noch Zeit ist.' Das thaten auch die Leute und er sang ihnen bis nahe zum Sonnenuntergang. Dann schrie er in übermüthigem Ton: ‚Der Feuerbrand ist im Hause von Śalmaġân.' (الحريق فى دار شلمغان) Nichtsdestoweniger setzte er seinen Gesang fort; niemals sang er mehr als in dieser Nacht, trotz der schweren Eide, die er geleistet hatte.[1]

Die Anwandlung von Musikflucht, die den Sänger bei seiner Entfernung vom Ḥiġâz und seiner Annäherung an das strenge 'Irâḳ wenigstens am Freitag[2] überkommt, ist eine Spiegelung des Gegensatzes der beiden Länder mit Bezug auf die Billigung von Musik und Gesang. Der Ausruf ‚Feuerbrand ist im Hause von Śalmaġân' bedeutet so viel wie: Die Gefahr steht vor der Thür; Jam proximus ardet Ucalegon.

Aber es ist uns nicht möglich, über die specielle Beziehung dieses Ausrufes Genaueres zu ermitteln.

II.

Unter den Schilderungen der masslosen Wirkung,[3] welche die Recitation einzelner, an sich nicht immer bedeutender Gedichte auf Zuhörer übt,[4] finden wir auch manche Einzelnheit aus solchen Vor-

[1] Ag. IV, 170.

[2] Nuṣejb (auch dies im 'Irâḳ) enthält sich am Freitag des Recitirens von profanen Gedichten, Aġ. II 146, 10.

[3] Man nennt dies *ṭarab*; das Wort wird sowohl auf den excessiven Uebermuth als auch auf die unmässige Kundgebung trauriger Gefühle angewandt; Ibn Ḳutejba, Adab al-kâtib, ed. GRÜNERT 22, 12 ff.; vgl. Schol. zu Ḳuṭâmî ed. BARTH, 19, 1.

[4] Z. B. Aġ. IX 51, 11; ein Zuhörer wird durch eine Zeile des Nuṣejb, in welcher dieser davon spricht, dass er die Halfter schleppt, um zu seiner Geliebten zu gelangen, in solches ṭarab versetzt, dass er sein Kleid abwirft und durch den Saal

gängen im Kreise der Chalifen, sowohl der omajjadischen als auch der ʿAbbâsiden.[1]

Walid b. Jezîd geräth durch den Gesang des Maʿbad in so übermüthige Laune, dass er sich wiederholt in ein mit Wein gefülltes Bassin stürzt, an dessen Rande die Unterhaltung stattfand.[2] Freilich unterlässt er es nicht, den Künstler zu erinnern, dass man solche Hoferlebnisse nicht ausserhalb des Palastes erzählen dürfe. Auf Geheimhaltung solcher Belustigungen legten sie viel Gewicht;[3] sie erschraken bei dem Gedanken, dass die Kunde von den weinseligen Unterhaltungen des ‚Beherrschers der Rechtgläubigen' mit dem leichten Volk der Musikanten ins Publicum dringen könnte.[4]

Jezîd II. liess sich einmal von demselben Maʿbad ein lustiges Lied vorsingen; dabei verfiel er in so ausgelassene Stimmung, dass er mit seinen Sclavinnen sich im Kreise herumdrehte ‚wie die Kinder beim Spiele zu thun pflegen'; dabei sang er ein Lied,[5] das vielleicht der früheste litterarische Beleg für jene Art von Gedichtchen ist, von denen wir aus dem Munde der Strassenjugend in Kairo *ZDMG.* XXXIII 608 ff. Beispiele gegeben haben.

Ueber denselben Chalifen ist uns noch eine andere Erzählung dieser Art überliefert. Einmal wurde er durch die von den zwei Hofsängerinnen Ḥabâba und Salâma vorgetragen Lieder des Maʿbad so übermüthig, dass er ein Kissen von seinem Sofa nahm, es auf seinen Kopf legte und sich so im Kreise drehte immer tanzend und

---

schreitend die vom Dichter geschilderte Bewegung darstellt; ja sogar das Gelübde thut, bei jedesmaligem Hören des Verses diese Scene zu wiederholen. Ueber ṭarab, s. auch Aġ. ibid. 55, 1 ff.

[1] Vgl. Ǵâḥiẓ, Buchalâ ed. van Vloten 129, ein omajjadischer Prinz zerreisst beim Hören eines Gesanges aus lauter Lustigkeit sein ḳamîṣ und veranlasst seinen maulâ dasselbe zu thun. Massloses Betragen des Hârûn al-raśîd bei solcher Gelegenheit, al-Maḥâsin wal-aḍdâd, ed. van Vloten 298, 3.

[2] Aġ. I 27; III 98.

[3] Aġ. II 124, 22; VIII 162, 6.

[4] Aġ. III 99, 15; V, 16 16.

[5] Aġ. I 33 يا دار دوّرينى ' يا قرقر امسكينى الخ.

die Worte rufend: [1]السمك الطرى اربعة ارطال عند بيطار حيّان, Vier ruṭl frische Fische bei Bajṭâr Ḥajjân'.[2] In anderen Versionen dieser Erzählung[3] lautet der Ausruf anders: الدخن بالنوى والسمك فى بيطار جنان, Hirse um Dattelkerne und Fisch bei (فى ist wohl Schreibfehler für عند) B . . . . .' (auch der zweite Eigenname scheint verschrieben zu sein). Baiṭâr ist hier nicht Bezeichnung des Gewerbes des Ḥajjân: (Thierarzt, das Wort müsste in diesem Falle den Artikel haben), sondern ist ein Theil des Eigennamens selbst.

Der gutgelaunte Chalife ahmt hier den Verkäufern (sie tragen das Behältniss der ausgebotenen Waaren auf dem Kopf) und ihre Marktrufe nach, ähnlich denen, mit welchen uns WETZSTEIN in seinem schönen Aufsatz über den Markt in Damaskus bekannt gemacht hat;[4] Bajṭâr Ḥajjân ist wohl der Name eines zeitgenössischen Fisch- oder Gemüsehändlers (baḳḳâl) der Chalifenstadt. Dass mit diesen Rufen die Nachahmung von Marktrufen beabsichtigt ist, zeigt uns eine andere Erzählung,[5] nach welcher ein durch Wein und Gesang erheiterter Mann seinen Mantel abwirft, eine Bettdecke über den Kopf legt und ‚nach medinischer Art ruft: بالنَّوَى الدُّجُر[6]'. Hier wird nicht Hirse (دخن), sondern Lûbija-Bohne um Dattelkerne angeboten; es ist nicht unmöglich, dass in den oben angeführten Stellen das fragliche Wort in der That in diesem Sinne emendirt werden müsse.

---

[1] In den Nawâdir al-achbâr (gedr. am R. des Mufîd al-'ulum wa-mubîd al-humûm, Kairo 1310) 111 unten, steht statt عند بيطار حيّان ‚beim Gemüsehändler' عند البقّال.

[2] Ag. XIII 161, 9 v. u.

[3] Ibid. 160, 5.

[4] *ZDMG.* XI 475 ff.

[5] Ag. XXI 153, 15 وصحت كما يصاح بالمدينة الدجر بالنوى.

[6] Es kann kein Zweifel darüber sein, dass das unverständliche اوجد der Ausgabe mit K. in الدجر zu verändern ist. Vgl. Nihâja, s. v. II 13 فى حديث عمر اشترِ لنا بالنوى دجرا الدجر بالفتح والضمّ اللوبياء وقيل هو بالفتح والكسر. Nach LA. s v. V 362 ist die Aussprache mit Kesr اللغة الفصحى: *diǧr*.

III.

Eine Schwurformel.

Von den gewöhnlichen Schwurformeln, die aus altarabischer Zeit überliefert sind, hebt sich durch ihre Seltsamkeit ein bei Ibn Rosteh[1] und Ibn Ḳutejba[2] verzeichneter Ġâhilijja-Schwur ab, lautend: لا وثَوْبَى الوليد الخلق منهما والجديد ‚Bei den beiden Kleidern des Walîd, dem abgenützten und dem neuen'.

Diese Schwurformel scheint ihre nähere Beleuchtung aus folgendem Verse des A'šâ gewinnen zu können:

فانّى وثَوْبَى[3] راهبِ اللّجّ[4] والّتى * بناها قُصَىٌّ وَحْدَهُ[5] وابنُ جُرْهُمِ[6]

‚Bei den zwei Kleidern des Einsiedlers der finsteren Nacht[7] und bei dem, was gebaut hat Ḳoṣajj allein und der Ġurhum-Sohn[8] (bei der Ka'ba).'

Für den Einsiedler der لجّ haben andere Versionen ‚den Einsiedler der Wallfahrt'[9] oder ‚den Einsiedler von Syrien';[10] aber der erste Theil des Schwures ‚bei den zwei Kleidern des Einsiedlers' ist allen Versionen gemeinsam.

Zur Erklärung der in diesem Schwure enthaltenen Redensart dient die Thatsache, dass der Einsiedler, den in der Regel die härenen

---

[1] *Bibl. geogr. arab.* ed. de Goeje vii 191, 12.

[2] Ma'ârif ed. Wüstenfeld 273, 16.

[3] Mâwardî ed. Enger 277, حلفتُ بثوبى.

[4] So Bekrî 489; desgleichen in einem Citat bei Anbârî, Commentar zu den Mufaḍḍalijjât (Leipziger Hschr. D. C. nr. 221) fol. 33ᵛ, und nach freundlicher Mittheilung des Herrn Dr. Geyer im Escorial-Codex des Dîwân (fol. 63ᵛ).

[5] Mâw. l. c. جدّه.

[6] Bekrî, l. c. والمضاض بن جرهم.

[7] Das Wort kann hier kaum in anderer Bedeutung aufgefasst werden; TA² s. v. ii 92 (ganz unten) Additam. des Verfassers.

[8] Vgl. Zuh. 16, 16 [und Nöldeke, z. St. Fünf Mo'allaqât, iii (Wien 1901) 26].

[9] الحجّ hat Cod. Leiden nr. 2055, Ged. ii v. 44 und — nach Geyer's Mittheilung — auch die Kairiner Hschr. des Dîwâns.

[10] Mâwardî l. c. راهب الشام.

Kleider,[1] die er trägt, charakterisiren, in dieser Beziehung auch specieller ‚der mit den zwei härenen Kleidern' genannt wird: ذو[2] المِسْحَيْنِ, ذو طِمْرَيْنِ.[3] In die Reihe dieser Benennungen stellen wir das Epitheton ذو البِجادَيْنِ, das man (nach der Ueberlieferung, Muḥammed selbst), dem in der Umgebung des Propheten sich aufhaltenden Büsser 'Abdallâh (früher 'Abd al-'Uzza) b. 'Abd Nuhm al-Muzanî ertheilte,[4] der nach seiner Bekehrung sich an der Thüre des Propheten aufhielt und fortwährend Lob- und Busslitaneien schrie,[5] sodass ihn mancher für einen Heuchler hielt.[6] Allen den bei den Ueberlieferern angeführten Erklärungen des Epithetons ist wohl die Einfügung des ‚Mannes mit den beiden härenen Kleidern' in die hier zusammengestellte Nomenclatur vorzuziehen; es wird ausdrücklich angegeben, dass بجاد ein Aequivalent von مِسْح sei.[7] Es ist zu erwägen, ob die Zweizahl der Mönchskleider in dieser Schwurformel, sowie auch die der Kleider, die der Orakelwerber von den Tempelhütern des Ġalsad-Idols erborgt,[8] nicht einer besonderen Beziehung

[1] *musûḥ*. S. *Revue de l'Histoire des Religions* XXXVII 315; *amsâḥ* Ḥassân b. T. 25, 7, Lebîd, App. 12, 5. — Das hebr. שַׂק als Buss-, oder Trauerkleid wird von den arabischen Bibelübersetzern in der Regel mit مسوح, مسح übersetzt. Z. B. Sa'adja Gen. 37, 34; Jes. 3, 24; 15, 3; 20, 2; 22, 12; 37, 1. 2; 50, 3; 58, 5; — Ps. 69, 12; Hiob 16, 15. Oxforder Cod. Hunt. nr. 206, Joel 1, 8. 13; Amos 8, 10; Jona 3, 5; Abulwalîd, Uṣûl s. v. שק erklärt בתחת שקו Ps. 30, 2 mit مسحى.

[2] Ġerîr bei Ibn Hiśâm 385, 4.

[3] Ġaḥîẓ, Bajân II 130, 7. Die طمران gehören ständig zu den Attributen der Büsser. Z. B. Maḥâsim ed. VAN VLOTEN 221, 6. — Der Einsiedler in der Wüste ist bekleidet mit طِمْران رَثّان Jâfi'î, Rauḍ al-rajâḥîn nr. 103 (ed. Kairo, CASTELLI, 1297) 95, 7; der König, der seine Herrschaft mit der Lebensweise eines Büssers vertauscht: ولبس طِمْرَيْن نزع ما كان عليه من لباس الملك ibid. (nr. 109) 149 ult.

[4] Ein Reǵez-Citat von ihm LA. s. v. درج III 91.

[5] Usd al-ġâba III 123 فلزم باب رسول الله صلعم وكان يرفع صوته بالقرآن والتسبيح والتكبير فقال عمر يا رسول الله أمُرِاء هو قال دَعْهُ فانّه أحدُ الأوّاهين Vgl. auch ibid. I 56 unten II 138. 332 (wo الأوّابين).

[6] Die Verdächtigung werkheiliger Leute als Heuchler ist in der alten Zeit nicht ungewöhnlich, *ZDMG.* XLIII 650; vgl. eine Erzählung und dazu gehöriges Gedicht aus der Omajjadenzeit über einen heuchlerischen *nâsik* Aġ. XV 17. 19 ff.

[7] Ibn Hiśâm 905, 7.

[8] Jâḳût II 101, 8.

entsprechen, und demnach nicht unter den allgemeinen Gesichtspunkt gehörten, den Wellhausen für den Dualis ṭaubân im arabischen Sprachgebrauch festgestellt hat.[1] Der Heide schwört auch bei den zwei Kleidern seines Götzen.[2]

Die Berufung auf Walîd in der hier behandelten alten Schwurformel ist lediglich durch das Homoioteleuton (والجديد) hervorgerufen,[3] und kann nicht, wie dies im Zusammenhang, in dem Ibn Kut. die Schwurformel verzeichnet, versucht wird, auf einen bestimmten Träger dieses Namens, W. b. al-Mugîra, bezogen werden, der in einer völlig unzuverlässigen Ueberlieferung als Urheber verschiedener Rechtsinstitutionen gerühmt wird.[4]

Es kann nicht als Zufall betrachtet werden, dass noch in späterer islamischer Zeit die beiden Kleider des Einsiedlers ganz in der Weise erscheinen, wie sie in der Schwurformel näher beschrieben werden. Ein verzückter Ṣûfî-Einsiedler in Alexandrien wird nämlich in folgender Weise geschildert. Er hatte zwei ḳamîṣe; das eine, das er auf dem blossen Körper trug, war abgenützt, das andere war neu; jenes zerriss er (im Zustande der Ekstase) in Stücke, das andere liess er unversehrt.[5]

IV.

Zauberformeln.

1. ابنَىْ عِيان أسْرِعا البيان ‚O ihr beiden Kinder des Augenscheines (?) — lasset rasch Klarheit kommen‘, soll ein alter Zauber-

[1] Wellhausen, *Heidenthum*[1], 117 Anm.

[2] Insofern man im Schwure des Śanfara, Jâḳût I 340 وثَوْبَى الأُقَيْصِر als das ursprünglichere (gegen وأثواب) halten kann.

[3] Aehnlich wie im Schwure ‚bei Châlid b. Walîd‘, Landberg, *Arabica* IV 142 penult. im Reime mit جديد.

[4] Es wird ihm z. B. die Einrichtung der Ḳasâma zugeeignet, was Wüstenfeld, *Register zu den Genealog. Tab.* 461 s. v. dahin missverstanden hat, dass man ihn für den Urheber der Institution des Schwures hält.

[5] Al-Ḍabbî, ed. Codera nr. 308 (p. 132 unten): فتواجد منهم رجل وكان يلبس قميصين احدهما خلق يلى جلده والثانى جديد فترك الجديد ومدّ يده الى الخلق فمزقه. — Ueber das Zerreissen der Kleider im Zustande ṣûfischer

spruch sein, den man bei verschiedenartig angegebenen Augurien anwandte. Die alten Philologen haben einander widersprechende Angaben über die Bedeutung des Ausdruckes ابنا عيان. Nach einigen sollen damit Vögel gemeint sein, nach anderen zwei Striche, die der Zauberer auf dem Boden zog; nach anderen gehört der Ausdruck zur Terminologie des Glücksspiels und bedeutet zwei gewinnbringende Pfeile. Noch andere meinen, zwei Dämonen hiessen ibnâ 'ijân; diese wurden beim Augurium angerufen.[1] Man ersieht aus der Mannigfaltigkeit der Versuche, diesen alterthümlichen Ausdruck zu erklären, dass die richtige Ueberlieferung seiner wirklichen Bedeutung bereits abhanden gekommen war, als die Philologen die Reste des Alterthums sammelten.

2. Sprüche gegen den ‚bösen Blick'.

a) Die abergläubischen Vorstellungen der Muhammedaner über den ‚bösen Blick' hat am eingehendsten KREMER erörtert.[2] Unter den Namen, mit denen man im Arabischen den bösen Blick (gewöhnlich عين und نَظْرَة,[3] seltener نَفْس[4]) bezeichnet, ist am meisten charakteristisch die Bezeichnung per antiphrasin, als: عين الكمال ‚Auge der Schönheit',[5] als wollte man den ominösen Charakter der damit benannten Sache durch diese euphemistische Bezeichnung schon von vornherein abwenden. Abû Bekr al-Chwârizmî sagt in einem seiner Briefe: ‚O Gott! erbarme dich der Verstorbenen, denn du bist barmherzig gegen die Edeln, gnädig gegen die Leute des Wohlthuns; und behüte die am Leben Gebliebenen vor dem Auge

Ekstase s. Gazâlî Iḥjâ II, 280—2; D. B. MACDONALD, Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. *JRAS.* 1902, 9 f.

[1] LA s. v. عين XVII 178, Muraṣṣa' ed. SEYBOLD 158.

[2] *Culturgeschichte des Orients* II 253 ff. *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* III/IV 62 ff. Die Ausgleichung dieser im Ḥadîṯ gebilligten Anschauung (إنّ العين حقّ) mit den Einwürfen des Rationalismus bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ VIII 278.

[3] Alte Stellen bei Zarḳânî zu Muwaṭṭa' IV 153, 7 ff.

[4] Ibn Ḳut. Adab al-Kâtib, ed. GRÜNERT 22, 7.

[5] LANE v 2216[a], VI 2423[a] unten: ‚an eye believed to have the power of killing by its glance.'

der Schönheit, denn es ist die grösste Gefahr für den Menschen'.[1] Ġuzûlî verzeichnet folgenden durch die Erfahrung empfohlenen heilsamen Brauch: Wenn jemand ein Haus baut, so möge er an der Front eine kahle Stelle übrig lassen, um das Haus vor dem übeln Einfluss des Auges der Schönheit zu beschützen'.[2] Und ʿAbd al-Ḳâdir al-Baġdâdî erklärt bei Gelegenheit eines Verses des Ġemîl, in welchem er seiner Geliebten Buṯejna den Wunsch ausspricht ‚Gott möge ihr Splitter in die Augen senden' u. s. w. solche in der arabischen Rede häufige scherzhafte Flüche (wie قاتله الله u. s. w.) damit, dass man einem Ding, das eine vollkommene Stufe erreicht hat, scheinbar flucht, um es vor dem ʿajn al-kamâl zu schützen.[3] Ṣafî al-dîn al-Ḥillî sagt in einem Ġazal-Gedicht,[4] dass er nach der Aufzählung so vieler rühmlichen Eigenschaften nur deswegen auch einen Fehler folgen lässt ‚um den Gerühmten vor dem ʿajn al-Kamâl zu bewahren'.

قَصَدْتُ بأن جَعَلْتُ العُذْر عَيْبًا * عساهُ يَقِيك من عين الكمـــال

Die alten Synonyma für den Begriff ‚jemanden mit dem bösen Blick treffen' und ‚von dem bösen Blick getroffen werden' sind bei Ibn al-Sikkît ed. Beyrut 545 f. in einem eigenen Kapitel (باب الإصابة بالعين) zusammengestellt. Aus der Litteratur kann noch einiges hinzugefügt werden, was für die Vorstellung der Araber über die vom Blick ausgehenden schädlichen Wirkungen charakteristisch ist. Ag. xv 19, 17 نظروا اليك بسمّ موت ناقع (Ḥamza b. Bîḍ), als ob der böse Blick ein tödtliches Gift enthielte. — لَعْنى بعينه schleudern, mit

---

[1] Rasâ'il al-Chwârizmî (Stambul 1297) 162, 15: اللهمّ ارحم الماضى فانّك رحيم بالكرام، منعم على اهل الإنعام، واحفظ الباقى من عين الكمال، فانّها اكبر آفات الرجال.

[2] Maṭâliʿ al-budûr I 9: وقال بعض اهل التجربة اذا ابتنى احدكم دارا فليترك فى واجهتها ثلمة تقيها شرّ عين الكمال.

[3] Chiz. ad. III 93 oben: انّ الشىء اذا بلغ غايته يُدْعَى عليه صَوْنًا عن عين الكمال. Dafür findet man ein interessantes Beispiel aus dem Leben bei Dâmîrî s. v. خطّاف, I 327 ganz unten.

[4] Dîwân (Damaskus 1297—1300) 282, 4.

etwas bewerfen[1] (Mejd.[1] II 304 ult.). — كواهُ بعينه versengen (s. die Lexx. s. v.); auch in den heutigen Beschwörungsformeln wird der böse Blick wiederholt mit den Worten ‚glühender als' gekennzeichnet.[2] — Wir werden bald sehen, dass in der späteren Sprache auch das Verbum[3] طَرَفَ in der Bedeutung ‚mit schelen Blicken ansehen' gebraucht wird; طارف = عائن; مطروف = معيون oder مَعِين.

Auch Koran 68, 51 لَيُزْلِقُونَكَ بأبصارهم[4] wird von mehreren Exegeten auf den bösen Blick gedeutet; aber keinesfalls steht diese Anwendung mit der Bedeutung von زلق IV (zu Falle bringen, ausgleiten lassen) in Zusammenhang.

b) Schon die heidnischen Araber haben Amulette gegen die schädliche Wirkung des bösen Blickes gebraucht.[5] Nach einer sehr schwach bezeugten Nachricht sollen sie in den Bart einen Knoten[6] geknüpft oder Pfeilsehnen um den Nacken gelegt haben, um den bösen Blick fernzuhalten. Diese abergläubischen Bräuche sollen im Islam, der übrigens die Thatsächlichkeit dieser Bezauberung zugestand, in Form eines Ḥadîṯ untersagt worden sein.[7] Besonders den Asaditen eignete man die Fähigkeit des bösen Blickes zu; sie sollen sich zu dessen Ausübung durch dreitägiges Fasten vorbereitet haben.[8] Dass man

---

[1] LA. s. v. لقع, IX 197. Nach Abû 'Ubejd wird dies Verbum in der Bedeutung schleudern nur vom Mist und dem bösen Blick angewandt: لم يُسْمَع اللقع الاّ فى إصابة العين وفى البَعْرة.

[2] Ḳaṭâ'if al-laṭâ'if 211. احمى من الخ mit verschiedenen Gegenständen fünfmal wiederholt.

[3] DOZY, s. v. II 37[b] unten, weist nur an einem Beispiel für das Substantiv طَرْف die Bedeutung ‚mauvais œil' nach; die Anwendung des Verbums für diese Bedeutung verzeichnet er nicht.

[4] In FLÜGELS *Concordantiae Corani* (wenigstens in der 1. Aufl. v. J. 1842) fehlt diese Form, sowie überhaupt der Stamm زلق. Das Wort ist unter زلف als لَيُزْلِقُونَكَ verzeichnet.

[5] WELLHAUSEN, *Heidenthum*[1], 143 ff.

[6] Ueber Zauberknoten vgl. Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXXI (1901) [137].

[7] Nihâja s. v. وتر, IV 192 zum Ḥadîṯ وَتَّرًا تقلّد او تقلّد لحيته من عقد :— كانوا يزعمون أنّ التقلّد بالاوتار يردّ العين ويدفع عنهم المكاره فنهوا عن ذلك.

[8] LA. s. v. زلق, XII 10 unten.

im Heidenthum auch Zaubersprüche anwandte, lässt sich nicht nachweisen. Dagegen ist in den ältesten islamischen Ḥadîṯ-Documenten von Rukja gegen das böse Auge mehreremal die Rede; eine bestimmte Formel ist jedoch an der Stelle, die Kremer dafür angiebt, nicht überliefert.[1] Interessant ist folgender auf Asmâ' bint 'Umejs zurückgeführter Bericht: Der Prophet drückte einmal der Nu'mâ, Tochter des Ġa'far b. Abî Ṭâlib seine Verwunderung darüber aus, dass die Kinder des Ġa'far alle so dürr und mager sind, als wenn sie sich nicht satt essen könnten. Nu'mâ erwidert ihm, dass diese Leute allerdings keine Noth litten, ihr mageres Aussehen aber die Folge ihrer Empfänglichkeit gegen den bösen Blick sei (تسرع اليهم العين). ‚Soll ich sie vielleicht besprechen?' Zugleich schlug sie eine hiefür geeignete (in religiöser Beziehung) unbedenkliche Formel vor (افأرقيهم فعرضت عليه كلاما لا بأس به). Der Prophet erlaubte ihr, diese Formel anzuwenden.[2] Der Text derselben ist nicht mitgetheilt. Die spätere magische Praxis hat eine Menge solcher Zaubersprüche ersonnen, welche neben den Texten der geschriebenen Amulette, Zauberquadraten (خاتم) und anderen Mitteln in der betreffenden Litteratur reichlich mitgetheilt sind.[3]

Einer der ältesten Zaubersprüche scheint folgender zu sein:[4] [باسم الله عظيم الشان، شديد البرهان، ما شاء الله كان،][5] حَبْس حابس، وحَجَر[6] يابس، وشهاب قابس[7]، اللهمّ انّى رَدَدْت عين العائن عليه، وعلى[8] أحبّ النّاس إليه، وفى كَبِده وكُلَيْتَيْه، لحم رقيق، وعظم دقيق،[9] فمالُه لا

[1] Muwaṭṭa' iv 152; Kremer, *Studien* l. c. 64.

[2] Usd al-ġâba v 396. 556.

[3] S. besonders Aḥmed al-Dijarbî, Muġarrabât (der volle Titel ist: فتح الملك المجيد المؤلّف لنفع العبيد, lith. Kairo 1313; über den Verf. — st. 1151 — s. 'Alî Mubârak, Chiṭaṭ ġadîda xi 72) 58—60: الباب الحادى والعشرون فى فوائد تتعلّق بالعين والنظرة.

[4] Vgl. Damîrî s. v. جمل i 251 oben, Zahr al-kimâm fî Ḳiṣṣat Jûsuf 'alejhî al-salâm (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. D. C. Nachtrag nr. 7) fol. 141v.

[5] Parenthese bei Dam. [6] Dam. Dijarbî: من حجر.

[7] Vgl. in der grossen Amulettformel al-ḥiġâb al-a'ẓam: وحجبتك يا حامل هذا الحجاب ... ورميت مَن ارادك بشرّ ... بشهاب ثاقب al-'Âmilî, Michlât (Kairo 1317) 147, 6.

[8] Dam. وفى. [9] Zahr (?) لحم دقيق ودم رقيق وعظم رسيق.

يفيق[1] فارجع البصر هل ترى من فطور' ثمّ ارجع البصر (كرّتين) ينقلب اليك البصر خاسيًا وهو حسير'[2].

Die Formel wird in verschiedenen Variationen gegeben; wir wollen versuchen, sie annähernd wörtlich zu übersetzen:

‚Die Fesselung des Gefesselten[3] — und ein trockener Stein[4] — und die lodernde Flamme (komme auf den selbst, der den Zauber verübt hat). — O Gott, ich schleudere zurück das (böse) Auge des Bezauberers auf ihn selbst und auf die Menschen, die ihm am theuersten sind — in seine Leber und seine Nieren. Möge sein Fleisch mager und mögen seine Knochen schwach werden und seine Thiere keine Milch geben. Kehre zurück, du Blick (auf den Zauberer); siehst du irgend eine Spalte (durch welche du zu ihm ziehen kannst)? Nochmals: Kehre zurück du Blick (zweimal)! Möge der (böse) Blick sich zu dir zurückwenden, weit weg, und möge er kraftlos sein (in Bezug auf den, dem er ursprünglich zugedacht war)!'

---

[1] Dam. Zahr: وفى ماله يليق.

[2] Dijarbî: فارجع البصر الى حسير.

[3] D. h. durch Zauber bewirktes Binden der Kräfte des Bezauberten, in diesem Falle gewöhnlich المعقود; ein Gegenzauber gegen eine besondere Art dieses zauberischen Bindens *ZDMG.* XLVIII 359.

[4] Dies ist im Zusammenhang mit einer Formel zu verstehen, durch welche böse Omina wirkungslos gemacht werden, nämlich بفيك الحجر ‚einen Stein in deinen Mund' oder ‚Staub (التراب) in deinen Mund'; dies wird Leuten zugerufen, die eben etwas Verhängnissvolles ausgesprochen haben. Diese Formeln sind *ZDMG.* XLII 588 f. behandelt worden. Aus den Materialien, durch welche die dort gesammelten Beispiele jetzt vermehrt werden könnten, will ich bei dieser Gelegenheit nur einiges Charakteristische anführen. Als der Dichter Ibn Ḳajs al-ruḳajjât in einem zu Ehren des Abd al-'Azîz gesprochenen Gedicht auf den dereinstigen Tod des 'Albdalmelik anspielt, sagt dieser zum Dichter: بفيك الحجر (Ag. XVI 60). — Al-Nuwejrî, Encyklopädie, (Leidener Hschr., 2[b]) fol. 151: فمن ذلك ما حُكِى انّ اميّة بن ابى الصلت الثقفىّ بينما هو يشرب مع اخوان له فى قصر غيلان بالطائف اذ سقط غراب على شُرْفة القصر فنَعَب نعبة فقال اميّة بفيك الكَثْكَث اى التراب فقال له اصحابه ما يقول قال يقول انّك اذا شربت الكأس التى بيدك متّ. Ein Stein oder Staub wird auch in den Mund der Schadenfrohen oder der Angeber gewünscht. Farazdaḳ wünscht einen ‚Fels' in den Mund der ersteren بفى الشّامتين الصّخْرُ nach der La. in Ḥam. Buḥturî (Hschr. Leiden) 190, wo im Kâmil 128, 5 التُّرْب (vgl. Abû Zejd, Nawâdir 36, 7). Beides zusammen

c) Nicht immer will der mit der Fähigkeit des schädlichen Blickes Begabte dieselbe zum Schaden seiner Nebenmenschen gebrauchen; vielmehr will er selbst die Folgen seines eigenen Blickes wirkungslos machen. In diesem Falle kann also nicht eine Formel, wie die soeben erwähnte, in Anwendung kommen, welche die bösen Wirkungen auf den zurückschleudern soll, von dem der Blick ausgegangen ist. Bei al-Râġib al-Iṣfahânî[1] (st. 502) finde ich eine ziemlich unverständliche Zauberformel für solche Fälle verzeichnet: اذا طرف احدهم عينَ صاحبه اخذ الطارف عين المطروف فيقول باحدى جاءت من المدينة باثنتين جاءتا من المدينة بثلاث جئنَ من المدينة الى سبع فتسكن عينه. ‚Mit einer kam sie aus Medina; mit zweien (fem.) kamen beide (fem.) aus Medina, mit dreien (fem.) kamen sie alle drei (fem.) aus Medina' u. s. w. bis zu sieben. ‚Wenn der den bösen Blick gegen das Auge eines andern geworfen, das Auge des letztern anfasst und diese Formel spricht, wird sich dessen Auge beruhigen.' Was man sich aber bei der Erfindung dieses Zauberspruches gedacht haben mag? Er scheint nicht recht durchgedrungen zu sein; denn in der Sammlung des Dijarbî habe ich ihn nicht erwähnt gefunden.

Neben solchen Sprüchen, welche die Aufgabe haben, die Schädlichkeit des eingetroffenen bösen Blickes wirkungslos zu machen, giebt es auch prophylaktische Reimsprüche dagegen. Man findet sie in der gedehnten Raḳwe, die der in den zehn ersten Tagen des Muḥarrem mit der mej'a mubâraka von Haus zu Haus ziehende ‚Räucherer'[2] während der ganzen Verrichtung seines Zaubers über seine Clienten spricht. Der ganze Text dieser Raḳwe ist jetzt im Buche Ḳaṭâ'if

---

Sîbaw. I 132, 11 فتَرِبَ لافواهِ الوُشاةِ وجَنْدَلُ. Im Muwaṭṭa' III 38 (Mitte) wird ein Rechtsfall angeführt, der sich daraus ergab, dass zwei Eheleute die einander zugerufene Ehelösungsformel durch die Entgegnung; بفيك الحجر rechtlich wirkungslos machen wollen. Später werden diese Formeln zur poetischen Metapher abgeschwächt, z. B. Abû Temmâm, Dîwân 434, 16:

وأنك إن تساجلني تجدني * لرأسك جندلا ولفيك تُربًا

Der Dichter selbst ist der Staub und der Stein für den Feind. — Auch in obiger Beschwörungsformel ist die Erwähnung des حجر als Gegenzauber beabsichtigt.

[1] Muḥâdarât al-udabâ I 95.

[2] Lane, *Manners and Customs* I Kap. 11 (5. Aufl. London 1871) 317 ff.

al-laṭā'if 210—213 abgedruckt.[1] Einige Elemente aus diesen Formeln kommen auch in den Raḳwes gegen den bösen Blick vor, die Frau Lydia Einszler in Palästina gesammelt und mitgetheilt hat.[2] Aber in diesen modernen Formeln ist merkwürdigerweise gar keine Reminiscenz an die oben aus der Litteratur mitgetheilten älteren Zauberformeln wahrzunehmen.

[1] Diese Zauberformel bietet übrigens einen guten Beleg für die unlängst von Baron v. Andrian in seinem Vortrag über Volkszaubersprüche hervorgehobene Eigenthümlichkeit solcher Formeln, dass in ihnen häufig die erzählende Form angewandt wird, die dann in einen Dialog übergeht; eine Eigenthümlichkeit, die auch an den babylonisch-assyrischen Beschwörungsformeln beobachtet worden ist. S. Mittheilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien l. c. [135] unten.

[2] *ZDPV.*, xii (1889) 200—222. ‚Das böse Auge.'

Bâṇas Kâdambarî und die Geschichte vom König Sumanas in der Bṛihatkathâ.

Von

L. v. Mańkowski.

(Schluss.)

II.

1. Der Text der Sumânasâkhyâyikâ in Kshemendras Bṛihatkathâmañjarî.

Vorbemerkung. Der hier zum ersten Male veröffentlichte Text der Geschichte vom König Sumanas oder Sumânasa aus Kshemendras Bṛihatkathâmañjarî ist derselben Handschrift entnommen, aus der ich dessen Auszug aus dem Pañcatantra veröffentlicht habe, nämlich dem Manuscript B, I. O. L. Coll. Bühler, Nr. 71, einer modernen Copie des 16. Lambaka, die mir vor einer Reihe von Jahren der unvergessliche Bühler zur Benutzung überliess. Ich habe mir damals den Text der Sumânasâkhyâyikâ, der auf Blatt 24, Zeile 8 beginnt und auf Blatt 33, Zeile 3 mit dem Titel dieser Erzählung abschliesst, genau abgeschrieben, und nach dieser meiner Copie gebe ich jetzt diesen Text heraus. Die Handschrift B ist in meinem Auszug aus dem Pañcatantra eingehend beschrieben, worauf hier verwiesen sei (s. daselbst S. xi f.). Ueber den hier folgenden Text habe ich nur zu bemerken, dass die Doppelstriche und die Zahlen am Schlusse der Verse von mir hinzugefügt sind und dass im Uebrigen alle, auch bloss orthographische Abweichungen der Handschrift von dem gedruckten Texte sich in den kritischen Noten verzeichnet finden mit alleiniger Ausnahme der Fälle, wo B im In-

laut statt eines Nasals und in der Pause statt *m* den Anusvâra h In der Orthographie bin ich der Autorität der Petersburger Wörtbücher gefolgt.

स प्राह काञ्चनपुरीपतिरासीत्सुमानसः ।
राजा विराजमानानां श्रेयसां यशसां निधिः ॥ १ ॥
तं कदाचित्सभास्थानस्थितं शबरकन्यका ।
कान्ता मुक्तालता नाम प्रतीहारेण सूचिता ॥ २ ॥
पञ्जरस्थं समादाय शुकं मरकतच्छविम् ।
अन्तः प्रविष्टा प्रोवाच प्रणम्य जगतीपतिम् ॥ ३ ॥
शुकोयं देवयोग्यो मे विज्ञानमधुरध्वनिः ।
इत्युक्त्वा भूमिपालस्य पञ्जरं निदधे पुरः ॥ ४ ॥
ततः कृताह्निको राजा शुकमाहूय तं रहः ।
पप्रच्छ सर्वशास्त्रज्ञं विज्ञानावाप्तिकारणम् ॥ ५ ॥
राज्ञा स पृष्टः प्रोवाच श्रूयतामद्भुतं विभो ।
अस्ति हैमवती नाम संसारविपुलाटवी ॥ ६ ॥
तत्र रोहीतकतरौ शुकलत्रसमाश्रये ।
जनितोहं प्रवयसा शुकेनात्यन्तपेशलः ॥ ७ ॥
दैवान्मां जननीहीनमवर्धयत वत्सलः ।
मत्पिता बन्धुहीनेषु याति स्नेहो ह्यनल्पताम् ॥ ८ ॥
कदाचिन्मृगयासक्तैर्वने तस्मिन्विलोडिते ।
हतेभक्रोडहरिणैः पुलिन्दैः पिशिताशिभिः ॥ ९ ॥
जरन्निषादैनैकेन तमारुह्य महीरुहम् ।
ग्रीवामोटननिर्जीवा नीतास्तेनाखिलाः शुकाः ॥ १० ॥
ततः स्वकर्मणः शेषात्पतितः पर्णसंचये ।
स्नातुं प्राप्तेन नीतोहं मुनिना करुणाब्धिना ॥ ११ ॥
मारीचनाम्ना तेनाहं स्थापितः कृपयाश्रमे ।
दृष्टः पुलस्त्यमुनिना सहासं दिव्यचक्षुषा ॥ १२ ॥
आत्मनो दुर्नयस्येदं भुङ्क्ते फलमयं शुकः ।
इति ब्रुवाणं पप्रच्छुः पुलस्त्यं मत्कथां द्विजाः ॥ १३ ।
सोभ्यधादभवच्छ्रीमान्नलाकरपुरे नृपः ।

ज्योतिष्प्रभाख्यो भूपालमौलिलालितशासनः ॥ १४ ॥
सोमप्रभोभवत्तस्य चन्द्राश्वः स्वप्नसूचितः ।
पुत्रः कान्तिनिधिर्लोकलोचनानन्दनिर्झरः ॥ १५ ॥
यौवराज्ये धृतः पित्रा सोथ दिग्विजयोद्यतः ।
निर्ययौ विपुलानीकैररातिविभवाशनिः ॥ १६ ॥
सह प्रियंकराख्येन मन्त्रिपुत्रेण धीमता ।
विजित्य पृथिवीं सर्वां विपुलं प्राप काननम् ॥ १७ ॥
कान्तां वनश्रियं तत्र लीलयैव विलोकयन् ।
ददर्श किंनरं दिव्यरत्नाम्बरविभूषितम् ॥ १८ ॥
तं कौतुकादनुसरन् स्फटिकस्वच्छविग्रहम् ।
ततः पवनवेगेन तुरगेण धुतांशुकः ॥ १९ ॥
अमानुषीं भुवं प्राप्य विश्रम्य सरसि क्षणात् ।
कैलासशिखराकारमपश्यत् अम्बकालयम् ॥ २० ॥
तत्रोपवीणयन्तीं च दिव्यकन्यां विलोक्य सः ।
पप्रच्छाकालतपसः कारणं यौवनावनीम् ॥ २१ ॥
सा प्राह हिमशैलेन्द्रशिखरे काञ्चनाह्वये ।
पद्मकूटाभिधानोस्ति श्रीमान्विद्याधराधिपः ॥ २२ ॥
मनोरथप्रभा नाम सुताहं स्नेहशालिनः ।
कालेन यौवनवती कदाचित्स्नातुमागता ॥ २३ ॥
सरस्तत्र स्मराकारमपश्यं मुनिपुत्रकम् ।
ततोहं तं विलोक्यैव पुष्पायुधवशीकृता ॥ २४ ॥
अभवं कम्पकलिला लतेव पवनाकुला ।
अथ तत्सचिवः पृष्टो मत्सख्या पत्रलेखया ॥ २५ ॥
उवाच बुधदत्ताख्यस्तज्जन्म क्रमशः कथाम् ।
अस्ति दीधितिमान्नाम मुनीन्द्रो विजितेन्द्रियः ॥ २६ ॥
तं सरः स्नातुमायान्तं सरोलक्ष्मीर्व्यलोकयत् ।
तं दृष्ट्वैव सकामायां मानसस्तनयः क्षणात् ॥ २७ ॥
जातोयं रश्मिमान्नाम तस्यां साक्षादिव स्मरः ।
इति तद्वचनं श्रुत्वा सखी नाम कुलं च मे ॥ २८ ॥
तस्मै न्यवेदयज्ज्ञात्वा स्मरसंयोगमावयोः ।

ततोहं पितुरादेशादाहृता शशिलेखया ॥ २९ ॥
मुषितेवायतध्याना सशल्येवाहितव्यथा ।
भूतग्रस्तेव सोन्मादा ततोहमभवं क्षणात् ॥ ३० ॥
मां विना मुनिपुत्रोपि स मनोभवतापितः ।
बभूव बालनलिनीवलयालंकृतस्थितिः ॥ ३१ ॥
ततः सखीं विसृज्यासौ ताम्यन्मानसमायया ।
आनीतो निजमुद्यानं निशीथे संगमाशया ॥ ३२ ॥
तत्र फुल्लल्लताजालगुञ्जन्मधुकराकुले ।
प्रौढचन्द्रकरस्मेरो स्मृत्वा मां जीवितं जहौ ॥ ३३ ॥
ततोहं तूर्णमायाता तमपश्यं तथागतम् ।
रूपद्वेषादिवाभ्येत्य हतं मकरकेतुना ॥ ३४ ॥
हा प्रियेति विलप्याहं यावन्न पतिता भुवि ।
अवतीर्य दिवस्तावदनैषीत्कोपि तत्तनुम् ॥ ३५ ॥
ततः प्रवेष्टुकामां मामनले शोकसंस्थिताम् ।
प्राप्स्यसीमं पुनरिति प्राह मां कोपि खेचरः ॥ ३६ ॥
तदाज्ञा लम्बनधृतिस्ततः शीतांशुशेखरम् ।
इह स्थिताहं वरदं ध्यायन्ती पार्वतीपतिम् ॥ ३७ ॥
इति सोमप्रभः श्रुत्वा तत्र विद्याधरीवचः ।
तां प्राह विस्मितः क्वासौ पद्मलेखा सखी तव ॥ ३८ ॥
इति सा राजपुत्रेण पृष्टा प्रोवाच सुन्दरी ।
सिंहविक्रमनामास्ति श्रीमान्विद्याधराधिपः ॥ ३९ ॥
अस्ति तस्येन्दुवदना तनया मकरन्दिका ।
दग्धोपि हरकोपेन यत्कान्त्या जीवितः स्मरः ॥ ४० ॥
आ पांसुलेखनात्सा मे सखी प्राणा बहिश्चराः ।
तया मद्दुःखमाकर्ण्य विवाहे नियमः कृतः ॥ ४१ ॥
तां बोधयितुमद्यैव पद्मलेखा सखी मया ।
विसृष्टा तत्पितुर्वाक्यात्सुतानियमदुःखतः ॥ ४२ ॥
इत्युक्तवत्यां विद्याभृत्कन्यकायां समाययौ ।
तस्मिन्नेव क्षणे क्षिप्रं तद्विसृष्टैव सा सखी ॥ ४३ ॥
विद्याधरेणानुगता पद्मलेखा समेत्य ताम् ।

उवाच सखि नोद्वाहं मन्यते मकरन्दिका ॥ ४४ ॥
अयं देवजयो नाम विद्याधरकुमारकः ।
तया विसृष्टस्त्वां वक्तुमिहैवागम्यतामिति ॥ ४५ ॥
ततो देवजयेनापि तदेवोक्ता व्यचिन्तयत् ।
मनोरथप्रभा किंचिद्यानस्तिमितलोचना ॥ ४६ ॥
सख्या परिणय एवं मद्दुःखान्नियमः कृतः ।
रूपवान्राजपुत्रोयं तस्याः समुचितः पतिः ॥ ४७ ॥
गृहीत्वैनं प्रयाम्येव तदन्तिकमहं यतः ।
एतन्मुखेन्दुमालोक्य सा प्रतिज्ञां विमोक्ष्यति ॥ ४८ ॥
मत्वेति राजपुत्रेण सह देवजयेन च ।
मनोरथप्रभा प्रायात्पद्मलेखानुगा सखीम् ॥ ४९ ॥
अन्तःपुरे तामासाद्य ततः सा मकरन्दिका ।
परिष्वज्य मिथो भेजे सा मुग्धा स्फटिकासनम् ॥ ५० ॥
सोमप्रभं विलोक्यैव सुन्दरं मकरन्दिका ।
बभूवानन्दनिष्यन्दमकरीकृतमानसा ॥ ५१ ॥
राजपुत्रोपि तां वीक्ष्य हरिणायतलोचनाम् ।
लक्ष्यतां पञ्चबाणस्य प्रययौ विस्मयाकुलः ॥ ५२ ॥
तयोः परस्परक्षेरस्मरसंरम्भनिर्भरः ।
यूनोरभून्महत्स्वेदप्रकम्पपुलकोत्सवः ॥ ५३ ॥
अत्रान्तरे राजसूनोर्मन्त्रिपुत्रः प्रियंकरः ।
तुरंगखुरमुद्राङ्कां शनकैः प्राप पद्धतिम् ॥ ५४ ॥
अस्मिन्नेवान्तरे शीघ्रसंचारो लेखहारकः ।
ज्योतिष्प्रभस्य संदेशाद्राजपुत्रं समाययौ ॥ ५५ ॥
तूर्णमेहीति स पितुः श्रुत्वाज्ञां मन्त्रिसूनुना ।
संगतो दयितामेव ध्यायन्मूढ इवाभवत् ॥ ५६ ॥
अचिरात्त्वां समेष्यामीत्येवं हि कृतसंविदम् ।
विद्याधरेन्द्रसुतया सानुगः स्वपुरं ययौ ॥ ५७ ॥
ततः सा विग्रहोन्मत्ता शनकैर्मकरन्दिका ।
- ॥ ५८ ॥
निजकर्मविपाकाच्च तत्पिताप्यभवच्चुकः ।

सोयमेव शुकस्तस्याः पिता विद्याधरेश्वरः ॥ ५९ ॥
पुलस्त्येनेति विरते श्रुत्वाहं जातिमस्मरम् ।
असौ निषादी मत्पुत्री दत्तो तुभ्यमहं यया ॥ ६० ॥
सोमप्रभो राजपुत्रः शिवादिष्टः समेष्यति ।
अथैनां निजरूपं तदाख्यितां मकरन्दिकाम् ॥ ६१ ॥
मनोरथप्रभापि त्वामद्यैव समुपैष्यति ।
सरोजिन्या मुनिवरस्त्वं हि लक्ष्मीसुतः प्रभो ॥ ६२ ॥
इत्युक्त्वा स शुकः प्राप निजं वैद्याधरं वपुः ।
जातिस्मरं विधायैव तं राजानं सुमानसम् ॥ ६३ ॥
अथान्तरे समाक्रान्तश्चिन्तयन्मकरन्दिकाम् ।
आदिष्टः शंभुना स्वप्ने तद्दत्तान्तं निवेद्य तम् ॥ ६४ ॥
तेनैवासौ समभ्यायाद्देशं सोमप्रभोपि तम् ।
मुक्ता निषादभावात्तामवाप्य मकरन्दिकाम ॥ ६५ ॥
मनोरथप्रभा ज्ञात्वा विद्यया तद्विचेष्टितम् ।
समेत्य भेजे राजानं तं यातं मुनिपुत्रताम् ॥ ६६ ॥
ततो मिथो ननन्दुस्ते गत्वा तुहिनभूधरम् ।
इत्येवं खेचरासङ्गो नृणां भवति कर्मतः ॥ ६७ ॥
त्वं च तां शक्तियशसं विद्याधरनृपात्मजाम् ।
अचिरात्प्राप्स्यसि विभो गौर्यादिष्टां न संशयः ॥ ६८ ॥
एवमुत्तमसत्त्वानां गाढं प्रणयरागिणाम् ।
कुलाचारोपपन्नानां भवत्येव समागमः ॥ ६९ ॥
सतामसमनारीभिः कुलाचारविपर्ययात् ।
संगमः प्रान्तविरसः शीलध्वंसादिदुर्नयैः ॥ ७० ॥

सुमानसाख्यायिका ॥

2. Kritische Noten zu dem Texte Kshemendras.

V. 2. B gegen das Metrum *sabhâsthânasthita-* statt *-sthitaṁ*.

V. 3. B *śrakaṁ maṛakatachaviṁ*.

V. 5. B *kṛitâṁhniko râjâ śrum âhûya* und *papracha*. Statt *âhûya* vermuthe ich *âhârya*.

V. 6. B *adbhûtaṁ* und *hemavatî*. Dass *haimavatî* zu verbessern ist, beweist Kath. 37 *himavannikaṭe*. — *saṁsâravipulâ* = *saṁsâra iva vipulâ*, ein kühner Vergleich.

V. 7. B *śrakalaksha-* und *śrakenâtyaṁtapeśalaḥ*.

V. 8. B *jamanîhînam avarddhayata* und *analyatâṁ* statt *analpatâm*.

V. 9. B *hatenakroḍahariṇaiḥ*: *hatena-* (d. i. *hata* + *ina*) ist kaum richtig; ich habe daher *hatebha-* verbessert. Elephanten erwähnt hier Kâd. an mehreren Stellen: 27, 6. 15. 17; 28, 12, namentlich aber 30, 5 *aciraprahatagaja-* und 31, 5 *gajakumbhamuktâphalanikarasanâthapâṇibhiḥ*.

V. 10. B scheint *nirjjîvâ* zu haben.

V. 12. B *mârîcanâmrâ* und gegen das Metrum *sahâsa-* statt *sahâsaṁ*.

V. 13. B *buvâṇaṁ paprachuḥ*.

V. 14. B *abhavat śrîmân nannâkarapure* und *jyotiprabhâkhyo*. Kath. 59 heisst die Stadt Ratnâkara, der König Jyotishprabha. Vgl. V. 55 *jyotiḥprabhasya*, ein Verstoss gegen Pâṇini 8, 3, 45, der vielleicht von Kshemendra selbst herrührt.

V. 15. B gegen das Metrum *kâṁtinidhiloka-*. — *candrâṁśaḥ* lässt sich als Tatpurusha oder als Bahuvrîhi (‚Antheil am Monde habend') erklären.

V. 17. B *priyâkarâkhyena*. Ueber der Silbe *khye* steht *kshe*. Der Name lautet unten V. 54 und Kath. 64 Priyaṁkara.

V. 19. B *sphutikasvachavigrahaṁ*.

V. 20. B *kailâśa-* und *apaśyaṁs tryaṁbakâlayaṁ*.

V. 21. B *tatropavîṇayaṁtî ca* und *paprachâkâla-*. — *yauvanâvanîm*: *avanî* vertritt hier das sonst in solchen Zusammensetzungen gewöhnliche *bhûmi*.

V. 22. B *padmakrûṭâbhidhânosti*. Kath. 86 genau wie unser Text.

V. 24. B *pushyâyudha-*.

V. 25. B *kaṁpakalikâ*.

V. 26. B *vudhadattâkhyas*. In den Petersburger Wörterbüchern kommt nur Buddhadatta als Personenname vor; vielleicht ist auch

hier so zu verbessern. — B *kramaśa* statt *kramaśaḥ*. Der erste Halbvers scheint fehlerhaft zu sein (der Fehler dürfte in *kramaśaḥ* stecken), lässt sich aber erklären: ‚Budhadatta gab dessen Herkunft an (und erzählte) nach und nach (die folgende) Geschichte.' — B gegen das Metrum *didhîtimân* (Kath. 93 hat *dîdhitimân*).

V. 27. B *sarolakshmî* statt *-lakshmîr*. Vgl. V. 62 *sarojinyâ ... lakshmîsutaḥ*. — *sakâmâyâṁ*: B hat nach *sa* einen verticalen Strich, der wie der Anfang eines Buchstaben aussieht und wohl nichts zu bedeuten hat.

V. 28. B hat deutlich *saravî* statt *sakhî*.

V. 29. B *nyavedayat jñâtvâ*.

V. 30. B *saśalpevâhitavyathâ* und lässt hierauf den Interpunctionsstrich aus.

V. 31. *bâlanalinîvalayâlaṁkṛitasthitiḥ*: ‚seine Standhaftigkeit (oder Lebensdauer) war mit einer Einfassung von jungen Lotuspflanzen geschmückt.' Der Nachdruck dürfte auf *bâla* liegen und der Sinn der sein, dass diese Schranken leicht überschritten werden konnten, dass mithin seine Standhaftigkeit (oder Lebensdauer) nur an einem Faden hing. Vielleicht liegt hier ein Ślesha vor, denn *valaya* bedeutet auch ‚Menge' und *sthiti* auch ‚Aufenthalt, Standort'. Vgl. unten die sachliche Anmerkung zu diesem Verse.

V. 32. *nijam udyânam*: ‚in meinen Garten.'

V. 33. *tatra* = *tasmin*, sc. *udyâne*, ist mit *-âkule* zu verbinden.

V. 35. B *tattanuḥ* statt *tattanum*.

V. 36. *anale*: B hat vor *le* die Silbe *pte* mit getilgtem *e*-Zeichen; wahrscheinlich sollte die ganze Silbe getilgt sein. — Statt *prâpsyasîmaṁ* hat B anscheinend *prâpsyasîyaṁ*. — Nach *khecaraḥ* lässt B den Interpunctionsstrich aus.

V. 37. B *laṁvanadhṛitis*. — *śîtâṁśuśekharam* = *candraśekharam*, d. i. Śiva. — B *iti* statt *iha*; *iti* ist wohl aus dem folgenden Halbvers hierher gerathen. Vgl. unten das Citat aus dem Kathâsaritsâgara zu diesem Vers. — B *varada* statt *varadaṁ* und *dhyâyatî* statt *dhyâyantî*. — In dem Worte *pârvatîpatim* hat B nach der Silbe *va* einen Strich, der wie ein Interpunctionsstrich aussieht und wohl nichts zu bedeuten hat.

V. 39. B *siṁhâvikrama-*. Derselbe Name kommt Kath. 117 vor.

V. 41. B *apâṁśulekhanât*. Der Ausdruck ist mit *pâṁsukrîḍâ* beinahe identisch. — B *vahîścarâḥ* statt *bahiścarâḥ* und *maduḥkham* statt *madduḥkham*.

V. 42. B *-duḥkhitaḥ* statt *-duḥkhataḥ*.

V. 47. B *pariṇayeṇaivaṁ* statt *pariṇaya evaṁ*. Vgl. oben V. 41 *vivâhe niyamaḥ kṛitaḥ*. — B *maduḥkhân* statt *madduḥkhân* und *nâjaputroyaṁ* statt *râjaputroyaṁ*.

V. 48. B *sa pratijñâṁ*.

V. 49. B *devajayena sâ*. Statt *sâ* habe ich *ca* geschrieben. — B *sakhî* statt *sakhîm*.

V. 51. *-makarîkṛitamânasâ*: ihr Herz wurde zu einem *makara*, dem Attribut des Liebesgottes. Ein Wortspiel mit dem Namen Makarandikâ.

V. 52. B *paṁcavâṇasya* statt *pañcabâṇasya*.

V. 53. Statt *-pulakotsavaḥ* ist vielleicht *-pulakodbhavaḥ* zu schreiben.

V. 54. B *-putra* statt *-putraḥ* und *prâpya* statt *prâpa*.

V. 55. B *jyotiḥprabhasya*. S. oben die Anm. zu V. 14.

V. 56. B *maṁtrisununâ*.

V. 57. B *samashyâmîty* statt *sameshyâmîty*. — *kṛitasaṁvidam* adverbiell, wenn nicht *kṛitasaṁvidaḥ* zu verbessern ist. Das kleine Petersburger Wörterbuch hat nur ein Beispiel für *saṁvida* Verabredung, Uebereinkunft. Der Instrumental *vidyâdharendrasutayâ* ist von *kṛitasaṁvidam* abhängig.

V. 58. Hinter *makarandikâ* hat B offenbar eine Lücke.

V. 59. B *abhavachukaḥ*.

V. 60. Statt des von mir conjicirten *virate* hat B sinnlos *bhavato*. Vgl. Kath. 163 *ity âkhyâya kathâṁ tatra pulastyo vyaraman muniḥ*. — *datto tubhyam ahaṁ yayâ* habe ich statt des handschriftlichen *dattâ tubhyam iyaṁ maya* (!) geschrieben.

V. 62. B *samupeshyati* statt *samupaishyati*. — *sarojinyâḥ* gehört als Genetiv zu *lakshmîsutaḥ*. Vgl. oben V. 27 *sarolakshmîḥ* und SPEIJER, *Sanskrit Syntax* § 231. — B *lakshmîsuta* statt *-sutaḥ*.

V. 63. B *jâtismaro* statt *jâtismaraṁ*.

V. 64. *samâkrântaḥ*: ‚besucht, heimgesucht.‘

V. 65. B *somaprabhopa* statt *somaprabhopi*.

V. 66. *tadviceshṭitam* hat hier denselben Sinn wie oben V. 64 *tadvṛittântam*.

V. 67. *ity evaṁ* habe ich statt des handschriftlichen *ity eva* geschrieben. Vgl. oben V. 57 *ity evaṁ hi kṛitasaṁvidam*. In *ity evam* schliesst *iti* das Vorhergehende ab, *evam* beginnt einen neuen Satz.

V. 68. B *tvaṁ ca tvâṁ* (statt *tâṁ*), *prâpyasa* statt *prâpsyasi* und *gauryâdishṭaṁ* statt *gauryâdishṭâṁ*.

V. 69. B *uttamasatvânâṁ*.

V. 70. B *krulâcâravipayaryât* (!) statt *kulâcâraviparyayât* und *saṁgama* statt *saṁgamaḥ*.

3. Sachliche Anmerkungen zu Kshemendras Sumânasâkhyâyikâ.

V. 1. *sa prâha* bezieht sich auf Gomukha, der die folgende Geschichte dem Prinzen Naravâhanadatta erzählt.

sumânasaḥ: Kath. 22 heisst der König Sumanas.

virâjamânânâm: Kath. 23 *âkrântadurgakântârabhûminâ yena cakrire | citraṁ virâjamânena tâdṛiśâ api śatravaḥ.*

Kâd. 5, 5 ff. *âsît . . . râjâ śûdrako nâma | nâmnaiva yo nirbhinnârâtihṛidayaḥ . . . ekavikramâkrântasakalabhuvanatalaḥ . . . jahâseva vâsudevam.* 6, 19 ff. *tasya ca râjñaḥ . . . vidiśâbhidhânâ nagarî râjadhâny âsît.*

V. 2. *śabarakanyakâ* ist gleichbedeutend mit *nishâdî* V. 60 (vgl. V. 65 *nishâdabhâvât*). So wechselt auch im Kath. der Ausdruck *nishâda* V. 24 mit *bhilla* V. 26. Ebenso ist *bhilla* Kath. 41 gleichbedeutend mit *pulinda* Kath. 43 und *śabara* Kath. 44 und 45, wo auch unser Text die Ausdrücke *pulinda* (V. 9) und *nishâda* (V. 10) promiscue gebraucht. Hier hat Kath. *nishâdâdhipakanyakâ*, womit man Kâd. 12, 15 *asmatsvâmiduhitâ* vergleiche.

pratîhâreṇa sûcitâ: ausführlicher Kath. 24 f. Vgl. insbesondere: *dvâri bahiḥ sthitâ . . . devaṁ didṛikshate.*

Kâd. 8, 3 ff. *ekadâ tu . . . râjânam âsthânamaṇḍapagatam . . . pratîhârî . . . abravît | deva dvârasthitâ . . . câṇḍâlakanyakâ pañjarastham śukam âdâya devam vijñâpayati | sakalabhuvanatalasarvaratnânâm udadhir ivaikabhâjanam devo vihaṁgamaś câyam âścaryabhûto nikhilabhuvanatalaratnam iti kṛitvâ devapâdamûlam âdâyâgatâham icchâmi devadarśanasukham anubhavitum iti.*

V. 3. *marakatacchavim*: vgl. Kâd. 10, 15 f. *antargataśukaprabhâśyâmâyamânam marakatamayam iva pañjaram.*

antaḥ pravishṭâ: Kath. 26 f. *praviśatv iti râjñokte pratîhâranideśataḥ . . . praviveśa sâ || na mânushîyam divyastrî kâpi nûnam asâv iti | sarve 'py acintayaṁs tatra dṛishṭvâ tadrûpam adbhutam.*

Kâd. 8, 18 ff. *râjâ . . . praveśyatâm ity âdideśa | atha pratîhârî tâm mâtaṅgakumârîm prâveśayat.* 10, 11 ff. *avanipatis tu . . . tâm vayaḥpariṇâmapâṇḍuraśirasâ . . . purusheṇâdhishṭhitapurobhâgâm . . . pañjaram udvahatâ câṇḍâladârakeṇânugamyamânâm . . . dadarśa | samupajâtavismayasya câbhûn manasi mahîpateḥ | aho vidhâtur asthâne rûpanishpâdanaprayatnaḥ* u. s. w. 12, 4 ff. *râjânam . . . kanyakâ praṇanâma | . . . sa purushaḥ . . . râjñe nyavedayad abravîc ca.*

V. 4. *devayogyaḥ*: Kath. 28 f. *śukaḥ . . . mayeśvaropayogitvâd ihânîto 'dya gṛihyatâm.* TAWNEY (*The Kathá Sarit Ságara*, Calcutta, 1884, II, S. 19) übersetzt: ‚I have brought him here to-day by the order of king Maya, so receive him', was wenigstens mit unserer Lesart sich entschieden nicht verträgt. Vgl. unten das Citat aus Kâd.

vijñânamadhuradhvaniḥ: Kath. 28 f. *caturvedadharaḥ śukaḥ || kaviḥ kṛitsnâsu vidyâsu kalâsu ca vicakshaṇaḥ.*

nidadhe: Der Käfig wird nach Kath. 30 von dem Thorsteher, nach Kâd. von einem der Begleiter des Câṇḍâlamädchens vor den König hingestellt.

Kâd. 12, 7 ff. *deva viditasakalaśâstrârthaḥ . . . veditâ gîtaśrutînâm kâvyanâṭakâkhyânakaprabhṛitînâm . . . adhyetâ svayam ca kartâ . . . vîṇâveṇumurajaprabhṛitînâm vâdyaviśeshâṇâm asamaḥ śrotâ* u. s. w. *. . . sakalabhûtalaratnabhûtoyam vaiśampâyano nâma śukaḥ | sarvaratnânâm codadhir iva devo bhâjanam iti kṛitvainam âdâyâsmatsvâmiduhitâ devapâdamûlam âyâtâ | tad ayam âtmîyaḥ kriyatâm | ity*

uktvâ narapateḥ puro nidhâya pañjaram asâv apasasâra (vgl. oben das Citat aus Kâd. zu V. 2) | *apasṛite ca tasmin sa vihaṁgarâjaḥ . . . âryâm imâṁ papâṭha.*

Die Strophe, die der Papagei recitirt, lautet nach Kath. 31:

râjan yuktam idaṁ sadaiva yad ayaṁ devasya saṁdhukshyate
dhûmaśyâmamukho dvishadvirahiṇîniḥśvâsavâtodgamaiḥ |
etat tv adbhutam eva yat paribhavâd bâshpâmbupûraplavair
âsâṁ prajvalatîha dikshu daśasu prâjyaḥ pratâpânalaḥ ||

Vgl. Kâd. 12, 20 f.:

stanayugam aśrusnâtaṁ samîpataravarti hṛidayaśokâgneḥ |
carati vimuktâhâraṁ vratam iva bhavato ripustrîṇâm ||

In beiden Strophen ist von Feuer und von den in Thränen schwimmenden Witwen der Feinde des Königs die Rede; sonst haben aber dieselben nichts gemeinsam. Dagegen spricht Bâṇa an einer anderen Stelle (Kâd. 6, 9 ff.) ebenfalls von dem Feuer des königlichen Machtglanzes mit Bezug auf die Witwen der Feinde: *yasya ca* (sc. *śûdrakasya*) *hṛidayasthitân api patîn didhakshur iva pratâpânalo viyoginînâm api ripusundarîṇâm antarjanitadâho divânišaṁ jajvâla.* Der hier ausgesprochene Gedanke erinnert lebhaft an die Strophe im Kathâsaritsâgara, die wohl sicher das Ursprüngliche bewahrt hat; Bâṇa aber scheint an beiden Stellen neben der Bṛihatkathâ auch Subandhus Vâsavadattâ benutzt zu haben, wo es S. 41 f. heisst: *yasya ca pratâpânaladagdhânâṁ ripusundarîṇâṁ karatalatâḍanabhîtair iva muktâhâraiḥ payodharaparisaro muktaḥ.*

Ueber die Verwunderung des Königs und seine Belehrung durch den Minister s. Kath. 33 f. *tato 'tivismite râjñi mantrî tasyâbravîd idam | śaṅke śâpâc chukîbhûtaḥ pûrvarshiḥ ko 'py ayaṁ prabho || jâtismaro dharmavaśât purâdhîtaṁ smaraty ataḥ.* Vgl. Kâd. 12, 22 *râjâ tu tâṁ śrutvâ saṁjâtavismayaḥ . . .* 13, 9 ff. *kumârapâlitaḥ* (so heisst der Minister) *. . . nṛipam avâdît . . . tatrâpy anyajanmopâttasaṁskârânubandhena vâ purushaprayatnena vâ saṁskârâtišaya upajâyata iti nâticitram.*

V. 5. *kṛitâhnikaḥ*: dies fehlt bei Somadeva, stimmt aber mit der Schilderung Kâd. 13, 18—17, 13 überein: *kshitipatir âsthânamaṇḍapâd uttasthau | . . . atha visarjitarâjalokaḥ . . . narâpatir abhyantaraṁ prâviśat | . . . vyâyâmabhûmim ayâsît | . . . snânabhûmim agacchat | . . . devagṛiham agamat | . . . vilepanabhûmau . . . candanenânuliptasarvâṅgaḥ . . . âhâram . . . avanipo nirvartayâmâsa | . . . parijanenânugamyamânaḥ . . . âsthânamaṇḍapaṁ ayâsît.*

śukam âhûya (*âhârya*?): Kâd. 17, 17 f. *antaḥpurâd vaiśampâyanam âdâyâgaccheti . . . râjâ pratîhârîm âdideśa | . . . atha . . . vaiśampâyanaḥ pratîhâryâ gṛihîtapañjaraḥ . . . râjântikam âjagâma.*

rahaḥ: ein Zusatz Kshemendras, der dem Kathâsaritsâgara und der Kâdambarî fremd ist.

papraccha: ausführlicher Kath. 34 f. *râjâ sa śukaṁ pṛicchati sma tam ‖ kautukaṁ bhadra me brûhi svavṛittântaṁ kva janma te | śukatve śâstravijñânaṁ kutaḥ ko vâ bhavân iti.* Vgl. Kâd. 18, 11 ff. *narapatir abravît | . . . apanayatu naḥ kutûhalam | âvedayatu bhavân . . . âtmano janma kasmin deśe | . . . kâ mâtâ | kas te pitâ | kathaṁ vedânâm âgamaḥ | kathaṁ śâstrâṇâṁ paricayaḥ* u. s. w.

V. 6. *śrûyatâm adbhutaṁ vibho*: vgl. Kath. 36 *avâcyam api devaitac chriṇu* und Kâd. 18, 17 ff. *vaiśampâyanas tu . . . sâdaram abravît | deva mahatîyaṁ kathâ | yadi kautukam âkarṇyatâm.*

haimavatî: Kath. 37 hat bloss *himavannikaṭe*, ohne hier den Wald zu erwähnen; erst V. 43 ist von demselben die Rede (*mahâṭavî*). Dagegen beginnt auch in der Kâdambarî die Erzählung des Papageien mit der Beschreibung eines grossen Waldes: 19, 1—20, 15 *asti pûrvâparajalanidhivelâvanalagnâ . . . vindhyâṭavî nâma.*

V. 7. *rohîtakatarau*: Kath. 37 hat *rohiṇîtaruḥ | âmnâya iva digvyâpi bhûriśâkhâśritadvijaḥ.* Nach BÖHTLINGKS Wörterbuch ist *rohiṇîtaru* ‚ein best. Baum'. Unsere Stelle beweist, dass *rohiṇî* und *rohîtaka* identisch sind, also denselben Baum (Andersonia Rohitaka) bezeichnen.

śukalakshasamâśraye: Kath. 37 spricht von Vögeln (*dvija*) überhaupt.

pravayasâ śukena: Kath. *tasminn ekaḥ samaṁ śukyâ śukas tasthau kṛitâlayaḥ.*

Kâd. 23, 10 ff. *tasyaivaṁvidhasya padmasarasaḥ paścime tîre . . . avasthito mahâñ jîrṇaḥ śâlmalîvṛikshaḥ | tatra ca . . . śukaśakunikulâni prativasanti sma | . . . ekasmiṁś ca jîrṇakoṭare jâyayâ saha nivasataḥ paścime vayasi vartamânasya katham api pitur aham evaiko vidhivaśât sûnur abhavam.*

V. 8. *daivât* möchte ich mit *janitoham* verbinden wie Kath. 38 *tasmâd esho 'ham utpannas tasyâṁ dushkarmayogataḥ.* Vgl. oben das Citat aus Kâd.

jananîhînam: Kath. 39 *jâtasyaiva ca me mâtâ śukî sâ pañcatâṁ gatâ.*

avardhayata vatsalaḥ: Kath. 39 f. *tâtas tu vṛiddhaḥ pakshântaḥ kshiptvâ vardhayati sma mâm | nikaṭasthaśukânîtabhuktaśeshaphalâni ca | aśnan mahyaṁ ca vitarann atha tatrâsta matpitâ.*

Kâd. 25, 5 ff. *atiprabalayâ câbhibhûtâ mamaiva jâyamânasya prasavavedanayâ jananî me lokântaram agamat | . . . tâtaḥ sutasnehâd antarnigṛihya paṭuprasaram api śokam ekâkî matsaṁvardhanapara evâbhavat | atipariṇatavayâś ca . . . cañcupuṭena paranîḍanipatitâbhyaḥ śâlivallarîbhyas taṇḍulakaṇân âdâyâdâya tarumûlanipatitâni śukakulâvadalitâni phalaśakalâni samâhṛitya . . . mahyam adât | pratidivasam âtmanâ ca madupabhuktaśesham akarod aśanam.* Vgl. zu dieser Stelle Vâsavadattâ S. 107: *makarandaḥ phalamûlâny âdâya kathaṁ katham api tam abhinanditâhâraparicayam akârshît svayaṁ ca tadupabhuktaśesham aśanam akarot.*

V. 9. *hatebha-*: s. oben die Anm. zu diesem Verse.

pulindaiḥ: s. oben die sachliche Anmerkung zu V. 2.

Zur Sache vgl. Kath. 41—44:

ekadâ tatra tûryâbhidhmâtagośṛiṅganâdinî |
âkheṭakâya samagâd bhillasenâ bhayaṁkarî ||
vitrastakṛishṇasârâkshî dhûlivyâlulitâṁśukâ |
saṁbhramodvelacamarîvisrastakabarîbharâ[1] *||*
vidrutavyâkulevâbhût sahasâ sâ mahâṭavî |

[1] Es ist wohl *saṁbhramodvellaccamarî-* zu verbessern.

pulindavṛinde vividhaprâṇighâtâya dhâvati ||
kṛitântakrîḍitaṁ kṛitvâ dinam âkheṭabhûmishu |
âgâc chabarasainyaṁ tad âttaiḥ piśitabhârakaiḥ ||

Kâd. 25, 17 ff. *ekadâ tu . . . saṁtrâsitasakalavanacaraḥ . . . mṛigayâkolâhaladhvanir udacarat.* 27, 13 ff. *anantaraṁ ca sarabhasam . . . mṛigayâsaktasya mahato janasamûhasya . . . kshobhitakânanaṁ kolâhalam aśṛiṇavam.* 28, 9 ff. *atha . . . sarvataḥ pracalitam iva tad araṇyam abhavat.* 29, 8 ff. *abhimukham âpatac ca tasmâd vanântarât . . . śabarasainyam adrâksham.* 29, 19 ff. *madhye ca tasyâtimahataḥ śabarasainyasya . . . kaiścit . . . gṛihîtapiśitabhâraiḥ . . . parivṛitam . . . śabarasenâpatim apaśyam.*

V. 10. *jarannishâdena*: s. oben die Anm. zu V. 2.

Zur Sache Kath. 45—48:

ekas tu vṛiddhaśabaras tatrânâsâditâmishaḥ |
adrâkshît sa tarum sâyaṁ kshudhitas tam upâgamat ||
âruhya ca sa tatrâśu śukân anyâṁś ca pakshiṇaḥ |
âkṛishyâkṛishya nîḍebhyo hatvâ hatvâ bhuvi nyadhât ||
tathâyântaṁ ca nikaṭaṁ yamakiṁkarasaṁnibham |
taṁ dṛishṭvâhaṁ bhayâl lînaḥ śanaiḥ pakshântare pituḥ ||
tâvac câsmatkulâyaṁ sa prâpyâkṛishyaiva pâtakî |
tâtaṁ me pîḍitagrîvaṁ hatvâ tarutale 'kshipat ||

Kâd. 33, 1 ff. *ekatamas tu jaracchabaraḥ . . . anâsâditahariṇapiśitaḥ . . . piśitârthî tasminn eva tarutale muhûrtam iva vyalambata | . . . sa jîrṇaśabaraḥ . . . vanaspatim â mûlâd apaśyat | . . . sa tam . . pâdapam âruhya . . . tasya vanaspateḥ śâkhântarebhyaḥ koṭarebhyaś ca śukaśâvakân agrahît | apagatâsûṁś ca kṛitvâ kshitâv apâtayat.* 33, 22 ff. *asâv api pâpaḥ . . . prasârya . . . antakadaṇḍânukâriṇaṁ vâmabâhum . . . âkṛishya tâtam apagâtasum akarot | mâṁ tu svalpatvâd bhayasaṁpiṇḍitâṅgatvât sâvaśeshatvâd âyushaḥ katham api pakshasaṁputântaragataṁ nâlakshayat | uparataṁ ca tam avanitale śithilaśirodharam adhomukham amuñcat.*

V. 11. *svakarmaṇaḥ śeshât patitaḥ parṇasaṁcaye*: Kâd. 34, 6 ff. *aham api . . . nibhṛitam aṅkanilînas tenaiva sahâpatam | avaśi-*

shṭapuṇyatayâ tu . . . śushkapattrarâśer upari patitam âtmânam apaśyam.

snâtuṁ prâptena: übereinstimmend mit Kâd., nicht aber mit Kath. (s. unten).

Zur Sache Kath. 49—52:

ahaṁ ca tâtena samaṁ patitvâ tasya pakshateḥ |
nirgatya tṛiṇaparṇântaḥ sabhayaḥ prâviśaṁ śanaiḥ ||
athâvatîrya bhillo 'sâv agnau bhṛishṭân abhakshayat |
śukân anyân samâdâya pâpaḥ pallîṁ nijâm agât ||
tataḥ śântabhayo duḥkhadîrghâṁ nîtvâ niśâm aham |
prâtar bhûyishṭham udite jagaccakshushi bhâsvani ||
agacchaṁ pakshasaṁruddhavasudhaḥ praskhalan muhuḥ |
tṛishârtaḥ padmasarasas tîram âsannavartinaḥ ||

Kâd. 34, 9 ff. *yâvac câsau tasmât taruśikharân nâvatarati tâvad aham . . . bhayenaiva kavalam abhibhûyamânaḥ . . . atimahatas tamâlaviṭapino mûladeśam aviśam | avatîrya sa tena samayena kshititalaviprakîrṇân saṁhṛitya tâñ chukaśiśûn . . . agacchat | mâṁ tu labdhajîvitâśam . . . balavatî pipâsâ paravaśam akarot | anayâ ca kâlakalayâ . . . nishkramya . . . salilasamîpam upasartuṁ prayatnam akaravam | . . . muhur muhur mukhena patato muhus tiryaṅnipatantam âtmânam ekayâ pakshapâlyâ saṁdhârayataḥ . . . saṁsarpato mama samabhûn manasi* u. s. w.

V. 12. *mârîcanâmnâ*: Kath. 53 *tatrâpaśyaṁ kṛitasnânam ahaṁ tatsaikatasthitam | muniṁ marîcinâmânaṁ pûrvapuṇyam ivâtmanaḥ.*

sthâpitaḥ kṛipayâśrame: Kath. 54 *sa mâṁ dṛishṭvâ samâśvâsya mukhakshiptodabindubhiḥ | kṛitvâ pattrapuṭe 'naishîd âśramaṁ kṛipayâ muniḥ.*

Kâd. 36, 9 ff. *hârîtanâmâ tâpasakumârakaḥ . . . tad eva kamalasaraḥ sisnâsur upâgamat | . . . sa mâṁ tadavastham âlokya samupajâtadayaḥ samîpavartinam ṛishikumârakam anyatamam abravît* u. s. w. 38, 5 ff. *upasṛitya ca jalasamîpam . . . svayaṁ mâm . . . katicit salilabindûn apâyayat | ambhaḥkshodakṛitasekaṁ ca . . . na-*

linîpalâśasya . . . châyâyâṁ nidhâya samucitam akarot snânavidhim | . . . mâṁ gṛihîtvâ tapovanâbhimukhaṁ śanair agacchat.

V. 13. Zur Sache Kath. 55—58:

tatra dṛishṭvâ kulapatir mâṁ pulastyaḥ kilâhasat |
tenânyamunibhiḥ pṛishṭo divyadṛishṭir uvâca saḥ ‖
imaṁ śâpaśukaṁ dṛishṭvâ duḥkhena hasitaṁ mayâ |
vakshyâmi caitatsaṁbaddhâṁ kathâṁ vo vihitâhnikaḥ ‖
jâtiṁ yacchravaṇâd esha prâgvṛittaṁ ca smarishyati |
ity uktvâ sa pulastyarshir âhnikâyotthito 'bhavat ‖
kṛitâhnikaś ca munibhiḥ punar abhyarcito 'tra saḥ |
matsaṁbaddhâṁ kathâm etâṁ mahâmunir avarṇayat ‖

Kâd. 46, 12 ff. *bhagavâñ jâbâliḥ . . . mâm atipraśântayâ dṛishṭyâ dṛishṭvâ . . . svasyaivâvinayasya phalam anenânubhûyata ity avocat* (dies stimmt genau mit der Darstellung Kshemendras überein) | *sa hi bhagavân . . . divyena cakshushâ sarvam eva karatalagatam iva jagad avalokayati | . . . yataḥ sarvaiva tâpasaparishat . . . kautûhaliny abhavat | upanâthitavatî ca taṁ bhagavantam | âvedaya prasîda bhagavan kîdṛiśasyâvinayasya phalam anenânubhûyate | kaś câyam âsîj janmântare* u. s. w. 47, 2 ff. *sa mahâmuniḥ pratyavadat | . . . aparâhnasamaye bhavatâm . . . sarvam âvedayishyâmi | . . . niyatam ayam apy âtmano janmântarodantaṁ svapnopalabdham iva mayi kathayati sarvam aśeshataḥ smarishyati | ity abhidadhad evotthâya saha munibhiḥ snânâdikam ucitaṁ divasavyâpâram akarot.* 49, 9 ff. *hârîtaḥ . . . sarvais taiḥ saha munibhir upasṛitya . . . pitaram avocat | . . . âvedyatâṁ yad anena kṛitam aparasmiñ janmani koyam abhûd bhavishyati ca | ity evam uktas tu sa mahâmuniḥ . . . abravît | śrûyatâṁ yadi kutûhalam.*

V. 14. *sobhyadhât*: Kshemendra lässt hier den Pulastya sofort die Geschichte des Papageien erzählen, was mit Kath. und Kâd. nicht übereinstimmt (s. oben).

bhûpâlamaulilâlitaśâsanaḥ: vgl. unten das Citat aus Kâd. und Kath. 59 *âratnâkaram urvîṁ yaḥ śaśâsorjitaśâsanaḥ.*

Kâd. 50, 1—52, 10 *asti . . . ujjayinî nâma nagarî.* 53, 20 ff. *tasyâṁ caivaṁvidhâyâṁ nagaryâm . . . râjâ târâpîḍo nâmâbhût.* 54, 15 ff. *yam . . . śirobhiḥ . . . bhujabalavijitâḥ praṇemur avanipâḥ.*

V. 15. Zur Sache Kath. 60 f.

tasya tîvratapastushṭagaurîpativarodbhavaḥ |
harshavatyabhidhânâyâṁ putro devyâm ajâyata ||
svapne mukhapravishṭaṁ yat somaṁ devî dardarśa sâ |
tena somaprabhaṁ nâmnâ taṁ cakre svasutaṁ nṛipaḥ ||

Kâd. erwähnt unter vielen anderen Buss- und Andachtswerken der Königin zum Schluss auch die Verehrung Śivas: 64, 3 f. (*vilâsavatî*) *na mahântam api kleśam ajîgaṇat.* 65, 4 *catvareshu śivabalim upajahâra.* 65, 5 ff. *kadâcid râjâ . . . svapne . . . vilâsavatyâḥ . . . ânane sakalakalâparipûrṇamaṇḍalaṁ śaśinaṁ praviśantam adrâkshît.* 70, 7 f. *sakalalokahṛidayânandakâriṇaṁ vilâsavatî sutam asûta* (vgl. in unserem Text *lokalocanânandanirjharaḥ* und Kath. 62 *tanvânaḥ prajânâṁ nayanotsavam*). 74, 15 ff. *mâtur asya mayâ paripûrṇamaṇḍalaś candraḥ svapne mukhakamalam âviśan dṛishṭa iti . . . râjâ svasûnoś candrâpîḍa iti nâma cakâra.*

V. 16. Unser Text ist hier ausserordentlich kurz. S. Kath. 62 f.

vavṛidhe ca sa tanvânaḥ prajânâṁ nayanotsavam |
râjaputro 'mṛitamayair guṇaiḥ somaprabhaḥ kramât ||
dṛishṭvâ bharakshamaṁ śûraṁ yuvânaṁ prakṛitipriyam |
yauvarâjye 'bhyashiñcat taṁ prîto jyotishprabhaḥ pitâ ||

Ueber die Bestellung des Priyaṁkara zum Minister und die Beschenkung des Prinzen durch Indra ist Kath. 64—68 die Rede. Somaprabha bittet den König, ihn zur Weltbesiegung ausrücken zu lassen (Kath. 69—71), worauf es dann Kath. 72 heisst: *tataḥ praṇamya pitaraṁ digjayâya balaiḥ saha | prâyâc chakrahayârûḍhaḥ śubhe somaprabho 'hani.*

Kâd. 76, 14 ff. *evaṁ tasya sarvavidyâparicayam âcarataś candrâpîḍasya . . . sakalalokahṛidayânandajananaś candrodaya iva pradoshasya . . . yauvanârambhaḥ prâdurbhavan ramaṇîyasyâpi dvigu-*

ṇâṁ ramaṇîyatâṁ puposha. 77, 5 ff. *evaṁ ca krameṇa samârûḍhayauvanârambhaṁ parisamâptasakalakalâvijñânam adhîtâśeshavidyaṁ câvagamya . . . candrâpîḍam ânetuṁ râjâ . . . balâhakanâmânam âhûya . . . atipraśastehani prâhiṇot | . . . balâhakaś candrâpîdam . . . vyajijñapat | . . . vrajantu saphalatâm aticiradarśanotkaṇṭhitâni lokalocanâni | . . . indrâyudhanâmâ turaṁgamaḥ preshito mahârâjena dvâri tishṭhati* u. s. w. 110, 7 ff. *tataḥ katipayadivasâpagame ca râjâ . . . puṇyehani . . . ânandabâshpajalamiśreṇa . . . vâriṇâ sutam abhishisheca.* 118, 20 ff. *pratyûshe cotthâya . . . pratiprayâṇakam upacîyamânena senâsamudâyena jarjarayan vasuṁdharâm . . . prâtishṭhata* (sc. *yuvarâjaḥ*).

V. 17. *saha priyaṁkarâkhyena mantriputreṇa*: dies ist als selbstverständlich im Kath. und in der Kâd. nicht besonders hervorgehoben. Von der Freundschaft zwischen dem Prinzen und dem Ministersohn Vaiśaṁpâyana ist Kâd. 76, 9 ff. die Rede.

vijitya pṛithivîṁ sarvâm: vgl. unten das Citat aus Kâd. und Kath. 73 f.:

> *jigâya so 'śvaratnena tena dikshu mahîpatîn |*
> *âjahâra ca ratnâni tebhyo durvâravikramaḥ ||*
> *nâmitaṁ svadhanus tena vidvishâṁ ca śiraḥ samam |*
> *unnatiṁ taddhanuḥ prâpa na tu taddvishatâṁ śiraḥ ||*

prâpa kânanam: Kath. 75 *âgacchan kṛitakâryo 'tha himâdrinikaṭe pathi | saṁnivishṭabalaś cakre mṛigayâṁ sa vanântare.*

Kâd. 119, 1 ff. (*yuvarâjaḥ*) *naṁayann unnatân . . . pṛithivîṁ vicacâra | . . . tataḥ krameṇâvajitasakalabhuvanatalaḥ . . . kadâcit kailâsasamîpacâriṇâṁ hemakûṭadhâmnâṁ kirâtânâṁ suvarṇapuraṁ nâma nivâsasthânam . . . jagâha | tatra ca . . . nijabalasya viśrâmahetoḥ katipayân divasân atishṭhat | ekadâ tu . . . mṛigayânirgato vicaran kânanam . . . yadṛicchayâ kiṁnaramithunam adrâkshît.*

V. 18. *kântam — vilokayan*: ein Zusatz, der sich bei Somadeva und Bâṇa nicht wiederfindet.

divyaratnâmbaravibhûshitam: Kath. 76 *daivât sadratnakhacitaṁ tatrâpaśyat sa kiṁnaram.*

V. 19. *taṁ kautukâd anusaran*: Kath. 76 *abhyadhâvac ca taṁ prâptuṁ tena śâkreṇa vâjinâ.* Kâd. 119, 18 ff. *samupajâtakutûhalaḥ kṛitagrahaṇâbhilâshas tatsamîpam âdarâd upasarpitaturaṁgaḥ ... nijabalasamûhât sudûram anusasâra.*

pavanavegena turageṇa: Kath. 77 *sa kiṁnaro giriguhâṁ praviśyâdarśanaṁ yayau | somaprabhas tu tenâśvenâtidûram anîyata.*

Kâd. 119, 22 f. *mahâjavatayâ turaṁgamasya ... tasmât pradeśât pañcadaśayojanamâtram adhvânaṁ jagâma | tac cânubadhyamânaṁ kiṁnaramithunam ... acalatuṅgaśikharam âruroha.*

V. 20. Zu *amânushîm* (‚menschenleer') und *tryambakâlayam* vgl. unten das Citat aus Kâd.

Zur Sache Kath. 78—80:

tâvat prakîrya kâshṭhâsu prakâśaṁ tigmatejasi |
prâpte pratîcîṁ kakubhaṁ saṁdhyâsaṁgamakâriṇîm ||
śrântaḥ kathaṁcid âvṛitya sa dadarśa mahat saraḥ |
tattîre tâṁ niśâṁ netukâmaś câśvâd avâtarat ||
dattvâ tṛiṇodakaṁ tasmây âhṛitâmbuphalodakaḥ |
viśrântaś caikato 'kasmâd aśṛiṇod gîtaniḥsvanam ||

Kâd. 120, 3 ff. *acalaśikharaprastarapratihatagatiprasaro vidhṛitaturaṁgamaś candrâpîḍaḥ ... samârûḍhaśramasvedadârdraśarîram indrâyudham âtmânaṁ câvalokya ... acintayat* u. s. w. 121, 7 *vyâvartitaturagaś ca punaś cintitavân* u. s. w. 124, 4 f. *adṛishṭântam ... acchodaṁ nâma saro dṛishṭavân.* 125, 10 ff. *turagâd avatatâra | avatîrya ca vyapanîtaparyâṇam indrâyudham akarot | ... gṛihîtakatipayayavasagrâsam ... pîtasalilam ... cotthâpya ... salilam avatatâra | tataś ca ... kṛitvâ jalamayam âhâram ... âsvâdya mṛiṇâlaśakalâni ... saraḥsalilâd udagât | ... muhûrtaṁ viśrântaś ca tasya sarasa uttare tîrapradeśe ... vîṇâtantrîjhaṁkâramiśram amânushaṁ gîtaśabdam aśṛiṇot | śrutvâ ca kutotra vigatamartyasaṁpâte pradeśe gîtadhvaneḥ saṁbhûtir iti samupajâtakautukaḥ ... vilokayan na kiṁcid dadarśa | ... kutûhalavaśâc ca ... nimittîkṛitya taṁ gîtadhvanim abhipratasthe | krameṇa ca ... bhagavataḥ śûlapâṇeḥ śûnyaṁ siddhâyatanam apaśyat.*

V. 21. *tatropavîṇayantîṁ ca*: vgl. oben das Citat aus Kâd., wo ebenfalls von einer *vîṇâ* die Rede ist.

Zur Sache Kath. 81—84:

gatvâ tadanusâreṇa kautukân nâtidûrataḥ |
so 'paśyac chivaliṅgâgre gâyantîṁ divyakanyakâm ||
keyam adbhutarûpâ syâd iti taṁ ca savismayam |
sâpy udârâkṛitiṁ dṛishṭvâ kṛitvâtithyam avocata ||
kas tvaṁ katham imâṁ bhûmim ekaḥ prâpto 'si durgamâm |
etac chrutvâ svavṛittântam uktvâ papraccha so 'pi tâm ||
tvaṁ me kathaya kâsi tvaṁ vane 'smin kâ ca te sthitiḥ |
iti taṁ pṛishṭavantaṁ ca divyakanyâ jagâda sâ ||

Kâd. 128, 6 ff. *praviśyâdrâkshît . . . amalamuktâśilâghaṭitaliṅgam . . . bhâgavantaṁ tryambakam | tasya ca dakshiṇâṁ mûrtim âśrityâbhimukhîm âsînâm . . . pratipannapâśupatavratâṁ kanyakâṁ dadarśa.* 131, 22 ff. *tâm eva divyayoshitam . . . nirûpayâmâsa | udapâdi câsya tasyâ rûpasaṁpadâ . . . âvirbhûtavismayasya manasi | . . . kâ tvam . . . etad enâm upasṛitya pṛicchâmi.* 132, 16 ff. *atha gîtâvasâne mûkîbhûtavîṇâ . . . sâ kanyakâ . . . candrâpîḍam âbabhâshe | svâgatam atithaye katham imâṁ bhûmim anuprâpto mahâbhâgaḥ.* 133, 23 ff. *kṛitâtithyayâ ca tayâ . . . krameṇa paripṛishṭaḥ . . . âgamanam âtmanaḥ sarvam âcacakshe* 134, 16 ff. *candrâpîḍaḥ savinayam avâdît | . . . kathanenâtmânam anugrâhyam icchâmi | . . . katarat . . . kulam anugṛihîtaṁ bhagavatyâ jaṁmanâ | kimarthaṁ vâsmin kusumasukumâre nave vayasi vratagrahaṇam.*

V. 22. *sâ prâha*: Kath. 85 *kautukaṁ cen mahâbhâga tad vacmi śṛiṇu matkathâm | ity uktvâ sâ basaḍbâshpapûrâ vaktuṁ pracakrame.*

himaśailendraśikhare kâñcanâhvaye: Kath. 86 ist von einer Stadt Kâñcanâbhâ die Rede: *astîha kâñcanâbhâkhyaṁ himâdrikaṭake puram.* Vgl. dagegen unten Kâd.

Kâd. 135, 23 ff. *sâ tu . . . avicchinnabâshpajaladhârâsaṁtânâpi . . . pratyavâdît | . . . yadi mahat kutûhalaṁ tat kathayâmi | śrûyatâm.* 137, 3 ff. *arishṭâyâs tu putraḥ . . . haṁso nâma . . . râjyapadam âsâditavân | . . . tasyâpi sa eva giṛir* (d. i. Hemakûṭa) *adhivâsaḥ.*

V. 23. Zu *kâlena yauvanavatî* und *snâtum âgatâ* vgl. unten das Citat aus Kâd.

Zur Sache Kath. 87 *tasya hemaprabhâdevyâṁ râjñaḥ putrâdhikapriyâm | manorathaprabhâṁ nâma viddhi mâṁ tanayâm imâm.* Von den Ausflügen Manorathaprabhâs mit ihren Freundinnen (*sakhîbhiḥ samam*) ist Kath. 88 f. die Rede. Dann heisst es V. 90: *ekadâham iha prâptâ viharantî sarastaṭe | muniputrakam adrâksham savayasyam iha sthitam.*

Kâd. 137, 10 ff. *tâṁ ca* (d. i. Gaurî) . . . *haṁsaḥ . . . praṇayinîm akarot | . . . tayoś ca . . . aham . . . ekaivâtmajâ samutpannâ | tâtas tv anapatyatayâ sutajanmâtiriktena mahotsavena majjanmâbhinanditavân | . . . mahâśveteti . . . nâma kṛitavân | . . . krameṇa ca kṛitaṁ me vapushi . . . navayauvanena padam.* 138, 13 ff. *ekadâham . . . idam acchodaṁ saraḥ snâtum abhyâgamam | atra ca . . . saha sakhîjanena vyacaram.*

V. 24. *smarâkâram*: Kâd. 139, 9 ff. *ayugmalocanaṁ vaśîkartukâmaṁ kâmam iva saniyamam . . . tâpasakumâreṇânugatam . . . munikumârakam apaśyam.* 140, 19 ff. *taṁ tapodhanayuvânam îkshamâṇâham acintayam | . . . ayam aparo munimâyâmayo makaraketur utpâditaḥ.*

pushpâyudhavaśîkṛitâ: Kâd. 141, 6 ff. *iti vicintayantîm eva mâm . . . rûpaikapakshapâtî . . . kusumâyudhaḥ . . . paravaśâm akarot.*

Zur Sache s. noch Kath. 91 *tadrûpaśobhayâkṛishṭâ dûtyevâhaṁ tam abhyagâm | so 'pi sakûtayâ dṛishṭyaivâkarot svâgataṁ mama.*

Kâd. 141, 20 ff. *tam aticiraṁ vyalokayam | utkshipya nîyamâneva tatsamîpam indriyaiḥ purastâd âkṛishyamâṇeva hṛidayena pṛishṭhataḥ preryamâṇeva pushpadhanvanâ katham api muktaprayatnam apy âtmânam adhârayam.* 143, 11 ff. *maddarśanaprîtivistâritasya cottânatârakasya . . . locanayugalasya visarpibhir aṁśusaṁtânaiḥ . . . arudhyanta daśa diśaḥ.*

V. 25. *padmalekhayâ*: der Name fehlt im Kathâsaritsâgara.

Zur Sache Kath. 92 *tato mamopavishṭâyâḥ sakhî jñâtobhayâśayâ | kas tvaṁ brûhi mahâbhâgety apṛicchat tadvayasyakam.* Vgl. in unserem Text V. 29 *jñâtvâ smarasaṁyogam âvayoḥ.*

Kâd. 143, 23 f. *upasṛitya taṁ dvitîyam asya sahacaram . . . apṛiccham | bhagavan kimabhidhânaḥ kasya câyaṁ tapodhanayuvâ.*

V. 26. *budhadattâkhyaḥ*: der Name fehlt im Kathâsaritsâgara.

munîndraḥ: Kâd. 144, 7 *mahâmuniḥ.*

vijitendriyaḥ: Kath. 94 *brahmacârî.*

Zur Sache Kath. 93 und Kâd. 144, 4 ff.: *sa tu mâm . . . abravît | . . . asti . . . mahâmunir divyalokanivâsî śvetaketur nâma.*

V. 27. *tam — vyalokayat*: Kath. 94 *sa brahmacârî sarasi snâtum atra kadâcana | âgato dadṛiśe devyâ tatkâlâgatayâ śriyâ.* Somadeva hat hier *atra*, da nach ihm (V. 93) Dîdhitimat in der Nähe wohnt, was weder durch unseren Text noch durch die Kâdambarî bestätigt wird. Andererseits sprechen Kath. und Kâd. von der Göttin Śrî oder Lakshmî schlechthin, während Kshemendra hier abweicht. Dass hier nicht etwa der Text verdorben ist, beweist *sarojinyâ lakshmîsutaḥ* V. 62.

Zur Sache Kath. 95 *sâ taṁ śarîreṇâprâpyaṁ praśântaṁ manasaiva yat | sakâmâ cakame tena putraṁ saṁprâpa mânasam.*

Kâd. 144, 9 ff. *sa kadâcit . . . mandâkinîm avatatâra | avatarantaṁ ca . . . devî lakshmîr dadarśa | tasyâs tu tam avalokayantyâḥ . . . manmathavikṛitaṁ mana âsît | âlokanamâtreṇa ca . . . kṛitârthatâsît | . . . kumâraḥ samudapâdi.*

V. 28. Zur Sache Kath. 96—100:

tvaddarśanân mamotpannaḥ putro 'yaṁ pratigṛihyatâm |
iti nîtvaiva tajjâtaṁ sâ dîdhitimataḥ sutam ||
bâlakaṁ munaye tasmai samarpya śrîs tirodadhe |
so 'py anâyâsalabdhaṁ taṁ putraṁ hṛishṭo 'grahîn muniḥ ||
raśmimân iti nâmnâ ca kṛitvâ saṁvardhya ca kramât |
upanîya samaṁ sarvâ vidyâḥ snehâd aśikshayat ||
taṁ raśmimantaṁ jânîtam etaṁ munikumârakam |
śriyaḥ sutaṁ mayâ sâkaṁ viharantam ihâgatam ||
ity uktvâ tadvayasyena pṛishṭâ tenâpi matsakhî |
sâ sanâmânvayaṁ sarvaṁ maduktaṁ taṁ tad abravît ||

Kâd. 144, 17 ff. *tatas tam utsaṅgenâdâya sâ bhagavan gṛihâṇa tavâyam âtmaja ity uktvâ tasmai śvetaketave dadau | asâv api bâlajanocitâḥ sarvâḥ kriyâḥ kṛitvâ . . . puṇḍarîka iti nâma cakre | pratipâditavrataṁ ca tam âgṛihîtasakalavidyâkalâpam akârshît | soyam.* 145, 1 ff. *adya . . . amaralokân mayâ saha . . . nirgatya . . . nandanadevatayâ . . . abhihitaḥ* u. s. w. In der Kâdambarî fragt Puṇḍarîka erst später, nachdem Mahâśvetâ gegangen, ihre Betelträgerin Taralikâ: *keyaṁ kanyakâ kasya vâpatyaṁ kimabhidhânâ kva gacchati* (Kâd. 148, 18 f.), worauf ihm diese Antwort giebt.

V. 29. *jñâtvâ smarasaṁyogam âvayoḥ*: s. oben die Anmerkung zu V. 25.

śaśilekhayâ: der Name fehlt im Kathâsaritsâgara.

Zur Sache Kath. 101—103.

tato 'nyonyânvayajñânân nitarâm anurâgiṇau |
muniputraḥ sa câhaṁ ca yâvat tatra sthitâv ubhau ‖
tâvad etya dvitîyâ mâṁ svagṛihâd avadat sakhî |
uttishṭhâhârabhûmau tvâṁ pitâ mugdhe pratîkshate ‖
tac chrutvâ śîghram eshyâmîty uktvâvasthâpya câtra tam |
muniputraṁ gatâbhûvaṁ bhîtyâhaṁ pitur antikam ‖

Kâd. 146, 2 ff. *chattragrâhiṇî mâm avocat | bhartṛidârike snâtâ devî | pratyâsîdati gṛihagamanakâlaḥ | tat kriyatâṁ majjanavidhir iti | ahaṁ tu . . . tanmukhât . . . atikṛicchreṇa dṛishṭim âkṛishya snâtum udacalam.*

V. 30. Von der Beschreibung des Zustandes der Manorathaprabhâ hat Kath. 104 nur *kiṁcit kṛitâhârâ.* Dagegen ist hier Bâṇa sehr ausführlich, und einige Einzelheiten in der Kâdambarî finden sich auch in unserem Texte wieder: Kâd. 147, 9 ff. *utthâya ca . . . tam eva cintayantî svabhavanam ayâsisham.* 150, 1 f. *madirayevonmattasya dushṭâveśakriyayeva piśâcagrahasya doshavikâropacayaḥ sutarâm akriyata smarâturasya me manasaḥ.*

V. 31. Vgl. oben in den kritischen Noten die Anmerkung zu diesem Verse und Kâd. 143, 6 f., wo es von Puṇḍarîka heisst: *tam api madvikâradarśanâpahṛitadhairyam . . . taralatâm anayad ana-*

ṅgaḥ. 150, 23 f. *chattragrâhiṇî samâgatyâkathayat | bhartṛidârike tayor munikumârayor anyataro dvâri tishṭhati.* 151, 3 ff. *ahaṁ tu . . . kañcukinaṁ gaccha praveśyatâm ity âdiśya prâhiṇavam.* 151, 17 *kapiñjalaḥ pratyavâdît.* 152, 14 f. *sa kadâcid dhairyaskhalanavilakshaḥ kiṁcid anishṭam api samâcaret.* 153, 5 ff. *kusumâyudhena saṁtâpyamânam . . . mahâbhûtâdhishṭhitam iva grahagṛihîtam ivonmattam iva . . . tam aham adrâksham.* 156, 5 f. *katham apy evam evâyatnavidhṛitâs tishṭhanty asavaḥ.* 156, 19 ff. *tat prâṇapariraksha ṇepi tâvad asya yatnam âcarâmi | itikṛitamatir utthâya gatvâ . . . mṛiṇâlikâḥ samuddhṛitya kamalinîpalaśâni jalalavalâñchitâny âdâya . . . kumudakuvalayakamalâni gṛihîtvâgatya tasminn eva latâgṛihaśilâtale śayanam asyâkalpayam.* 157, 6 ff. *evaṁ ca muhur muhur anyad anyan nalinadalaśayanam upakalpayataḥ . . . samabhûn me manasi cintâ* u. s. w. Diese Beschreibung scheint Kshemendra vor Augen gehabt zu haben, als er den Vers schrieb.

V. 32. *sakhîṁ visṛijyâsau*: Kshemendra weicht hier von seiner Vorlage ab oder ist wenigstens ungenau. Zwar sagt auch Bâṇa (s. das Citat aus Kâd. zu V. 28), dass der Ascetenjüngling selbst der Betelträgerin seiner Geliebten einen Brief an letztere übergiebt, später aber erscheint auch in der Kâdambarî genau wie im Kathâsaritsâgara dessen Freund bei der Prinzessin, so dass die erstere Episode nur eine Ausschmückung Bâṇas zu sein scheint (vgl. oben die vorhergehende Anmerkung).

ânîto nijam udyânam: dies widerspricht der Darstellung sowohl im Kathâsaritsâgara als auch in der Kâdambarî: Raśmimat bez. Puṇḍarîka bleibt, wo er war, d. i. am Ufer des Sees (Kath. 108 *aham ihâgatâ* und Kâd. 152, 21 ff. *saraḥsamîpavartini . . . latâgahane*).

Zur Sache Kath. 104—107:

tatra kiṁcit kṛitâhârâ yâvac câhaṁ vinirgatâ |
tâvad âdyâ sakhî sâ mâm âgatya svairam abravît ||
âgato muniputrasya tasyeha sa sakhâ sakhi |
sthitaś ca prâṅgaṇadvâri satvaraś ca mamâvadat ||
manorathaprabhâpârśvam ahaṁ raśmimatâdhunâ |

preshito vyomagamanîṁ vidyâṁ dattvaiva paitṛikîm ||
prâṇeśvarîṁ vinâ tâṁ hi madanena sa dâruṇâm |
daśâṁ nîto na śaknoti prâṇân dhârayituṁ kshaṇam ||

V. 33. *phullalatâguñjanmadhukarâkule*: vgl. unten die Beschreibung in der Kâdambarî.

Zur Sache Kath. 108 *tac chrutvaivâsmi nirgatya tena yuktâgrayâyinâ | muniputrakamittreṇa sakhyâ câham ihâgatâ.*

Kâd. 162, 6 ff. *atha nâtidûrodgatena . . . candramaṇḍalena plâvyamâne jyotsnayâ bhuvanântarâle . . . pratikumudam âbaddhamadhukaramaṇḍalâsu . . . taralikayânugamyamânâ . . . tasmât prâsâdaśikharâd avâtaram.* 163, 4 ff. *madhukarajâlena . . . anubadhyamânâ . . . tatsamîpam udacalam.*

V. 34. *hataṁ makaraketunâ*: s. unten das Citat aus Kâd.

Zur Sache Kath. 109 *prâptâ ca tam ihâdrâkshaṁ muniputraṁ vinâ mayâ | candrodgamenaiva samaṁ vṛittaprâṇodgamân mṛitam.*

Kâd. 165, 11 ff. *indudveshaparivartitadehatayâ pṛishṭhabhâganipatitair madanadahanavihvalahṛidayanyastanakhamayûkhacchalena cchidritam iva śaśikiraṇaiḥ* (vgl. *prauḍhacandrakarasmeraḥ* im vorhergehenden Verse) . . . *upapâditâsmadâgamanena praṇayâd ivâpahṛitaprâṇapûrṇapâtram anaṅgena . . . tatkshaṇavigatajîvitaṁ tam aham . . . mahâbhâgam adrâksham.*

V. 35. Zur Sache Kath. 110 f.:

tato 'haṁ tadviyogârtâ nindantî tanum âtmanaḥ |
praveshṭum aiccham analaṁ gṛihîtvâ tatkalevaram ||
tâvad divo 'vatîryaiva tejaḥpuñjâkṛitiḥ pumân |
âdâya taccharîraṁ tad utpatya gaganaṁ yayau ||

Kâd. 167, 1 ff. *hâ nâtha . . . kiṁ vâ mayâ vâmayâ pâpayâ yâham adyâpi prâṇimi . . . ity etâni cânyâni ca vyâkrośantî . . . vyalapam.* 169, 19 ff. *tat tad bahu vilapya taralikâm abravam | . . . kâshṭhâny âhṛitya viracaya citâm | anusarâmi jîviteśvaram iti | atrântare jhaṭiti . . . gaganâd avatîrya . . . purushaḥ . . . divyâkṛitiḥ svacchavâridhavalena dehaprabhâvitânena kshâlayann iva digantarâṇi . . . vatse mahâśvete na parityâjyâs tvayâ prâṇâḥ punar api tavâ-*

nena saha bhavishyati samâgama ity evam ... abhidhâya sahaivânena gaganatalam udapatat.

V. 36. Zur Sache s. oben Kâd. und Kath. 112 f.:

athâhaṁ kevalaivâgnau patituṁ yâvad udyatâ |
tâvad uccarati smaivaṁ gaganâd iha bhâratî ||
manorathaprabhe maivaṁ kṛithâ bhûyo bhavishyati |
etena muniputreṇa tava kâlena saṁgamaḥ ||

V. 37. Kath. 114 f. *etac chrutvâ parâvṛittya maraṇât tatpratîkshiṇî | sthitâsmîhaiva baddhâśâ śaṁkarârcanatatparâ || muniputrasuhṛit so 'pi gato me kvâpy adarśanam.*

Kâd. 170, 14 ff. *asau* (d. i. Kapiñjala) *tu ... uḍatishṭhat | ... utpatantaṁ tam evânusarann antariksham udagât | ... sarva eva te târâgaṇamadhyam aviśan.* 171, 13 ff. *ahaṁ tu ... notsṛishṭavatî jîvitam | âśayâ hi kim iva na kriyate.* 172, 7 f. *gṛihîtabrahmacaryâ devaṁ trailokyanâtham anâthaśaraṇam imaṁ śaraṇârthinî sthâṇum âśritâ.* 171, 19 ff. *pratidinam arcayantî devaṁ tryambakam asyâm eva guhâyâṁ taralikayâ saha dîrghaśokam anubhavantî ciram avasam.*

V. 38. Kath. 115 f. und Kâd. 176, 22 f. (*candrâpîḍaḥ*) *punaḥ papraccha cainâm | bhagavati sâ tava paricârikâ ... taralikâ kva gateti.*

V. 39. Kath. 117 und Kâd. 177, 1 ff. *atha sâkathayat | ... madireti nâmnâ ... kanyakâbhût | tasyâś câsau sakalagandharvakulamukuṭakuḍmalapîṭhapratishṭhitacaraṇo devaś citrarathaḥ pâṇim agrahît.*

V. 40. Kath. 117. *tasyânanyasamâ câsti tanayâ makarandikâ.* Kâd. 177, 6 ff. *anyonyapremasaṁvardhanaparayoś ca tayoḥ ... âścaryabhûtam ... duhitṛiratnam udapâdi kâdambarîti nâmnâ.*

V. 41. *â pâṁsulekhanât* u. s. w.: Kâd. 177, 9 ff. *sâ ca me janmanaḥ prabhṛity ekâsanaśayanapânâśanâ paraṁ premasthânam akhilaviśrambhadhâma dvitîyam iva hṛidayaṁ bâlamittram | ... śiśujanocitâbhiś ca krîḍâbhir aniyantraṇanirbharam apanîto bâlabhâvaḥ.* Kath. 118 hat bloss *sâ me sakhî prâṇasamâ kanyâ madduḥkhaduḥkhitâ.*

vivâhe niyamaḥ kṛitaḥ: Kâd. 117, 12 ff. *sâ câmunaiva madîyena hatavṛittântena samupajâtaśokâ niścayam akârshît | nâhaṁ kathaṁcid api saśokâyâṁ mahâśvetâyâm âtmanaḥ pâṇiṁ grâhayishyâmîti.* Hiervon ist im Kathâsaritsâgara erst später die Rede. An dieser Stelle (118 f.) heisst es: *tayâ sakhî preshitâbhûd vârtâṁ jñâtum ihâdya me ‖ tato mayâpi tatsakhyâ samaṁ sâ prahitâ nijâ | sakhî tadantikaṁ tena sthitâsmy ekaiva saṁprati.*

V. 42. Kâd. 177, 20 ff. *sa* (d. i. *gandharvarâjaḥ*) . . . *balavadupatâpaparavaśaḥ kshaṇam api na dhṛitim alabhata | . . . kshîrodanâmânaṁ kañcukinaṁ vatse mahâśvete . . . kâdambarîm anunetuṁ tvaṁ śaraṇam iti saṁdiśya matsamîpam adyaiva pratyâshasi preshitavân | tato mayâ . . . kshîrodena sârdhaṁ sâ taralikâ sakhi kâdambari . . . kuru guruvacanam avitatham iti saṁdiśya visarjitâ.* Die Darstellung Somadevas siehe in der vorhergehenden Anmerkung.

V. 43. Zu dieser Stelle vgl. das oben Bd. xv, S. 216 Gesagte. Zur Sache Kath. 120 f.: *evaṁ vadantî* (so ist statt *vadantîṁ* zu lesen) *gaganâd avatîrṇâṁ tadaiva tâm | svasakhîṁ darśayâmâsa tasmai somaprabhâya sâ ‖ tâm athoktasakhîvârtâṁ parṇaśayyâm akârayat | somaprabhasya tadvâhasyâpi ghâsam adâpayat.*

V. 44. *vidyâdhareṇânugatâ*: s. oben Bd. xv, S. 216. Zur Sache Kath. 122—125:

tato nîtvâ niśâṁ sarve tatra te prâtar utthitâḥ |
vyomno 'vatîrṇaṁ dadṛiśur vidyâdharam upâgatam ‖
sa ca vidyâdharo devajayo nâma kṛitânatiḥ |
manorathaprabhâm evam upaviśya jagâda tâm ‖
manorathaprabhe râjâ vakti tvâṁ siṁhavikramaḥ |
yâvat tava na nishpanno varas tâvan na matsutâ ‖
vivâham icchati snehât tvatsakhî makarandikâ |
tad etâṁ bodhayâgatya yenodvâhe pravartate ‖

Kâd. 178, 9 ff. *atrântare . . . bhagavân udagât târakârâjaḥ | . . . candrâpîḍaḥ suptâm âlokya mahâśvetâṁ pallavaśayane śanaiḥ śanaiḥ samupâviśat | . . . nidrâṁ yayau | atha kshîṇâyâṁ kshapâyâm ushasi . . . taralikâ . . . gandharvadârakeṇa keyûrakanâmnânuga-*

myamânâ pratyûshasy eva prâdurâsît | âgatya ca . . . kṛitapraṇâmâ savinayam upâviśat | . . . praṇamya keyûrakopi . . . śilâtalaṁ bheje. 180, 1 ff. *atha sâ taralikâ . . . vyajijñapat | bhartṛidârike dṛishṭâ khalu mayâ bhartṛidârikâ kâdambarî sarvataḥ kuśalinî.* Die Worte *nodvâhaṁ manyate makarandikâ* werden von Kshemendra, abweichend von der Darstellung im Kathâsaritsâgara und in der Kâdambarî, wo die Botschaft von Devajaya bez. Keyûraka ausgerichtet wird, der Padmalekhâ in den Mund gelegt.

V. 45. Kshemendra folgt hier wieder der Kâdambarî, wo die Schlussworte Taralikâs 180, 5 f. lauten: *yat tayâ . . . pratisaṁdishṭaṁ tad esha tayaiva visarjitaḥ tasyâ eva vîṇâvâhakaḥ keyûrakaḥ kathayishyati.* Dagegen stimmen die Worte unseres Textes *ihaivâgamyatâm* nur mit Kath. 125 *tad etâṁ bodhayâgatya* überein; es liegt hier mithin wieder eine Vermischung zweier Recensionen vor.

V. 46. *devajayenâpi tad evoktâ*: eine Abweichung Kshemendras infolge seiner Ungenauigkeit in V. 44 (s. oben). Kâd. 180, 7 ff. *keyûrakobravît | . . . yatra ca bhartṛivirahavidhurâ tîvravratakarshitâṅgî priyasakhî mahat kṛicchram anubhavati tatrâham avagaṇayyaitat katham âtmasukhârthinî pâṇiṁ grâhayishyâmi.*

vyacintayat: ähnlich Kâd. 181, 9 f. *mahâśvetâ tu tac chrutvâ suciraṁ vicârya . . . keyûrakaṁ prâhiṇot.*

V. 47 und 48. Diese Ueberlegung Manorathaprabhâs fehlt im Kathâsaritsâgara und in der Kâdambarî, doch macht auch in der letzteren Mahâśvetâ ihrem Gaste selbst den Vorschlag, ihn mitzunehmen, u. zw. wahrscheinlich in derselben Absicht wie in unserem Texte: Kâd. 181, 10 ff. *gate ca keyûrake candrâpîḍam uvâca | râjaputra ramaṇîyo hemakûṭaḥ | citrâ ca citraratharâjadhânî | bahukutûhalaḥ kiṁpurushavishayaḥ | peśalo gandharvalokaḥ | . . . ito mayaiva saha gatvâ hemakûṭam atiramaṇîyatânidhânaṁ tatra dṛishṭvâ ca mannirviśeshâṁ kâdambarîm apanîya tasyâḥ kumatimanomohavilasitam ekam aho viśramya śvobhûte pratyâgamishyasi.* Vgl. dagegen Kath. 126 f.:

etac chrutvâ sakhîsnehât tâṁ vidyâdharakanyakâm |
gantuṁ pravṛittâṁ vakti sma râjâ somaprabho 'tha saḥ ||

drashṭuṁ vaidyâdharaṁ lokam anaghe kautukaṁ mama |
tat tatra naya mâṁ aśvo dattaghâso 'tra tishṭhatu ||

V. 49. Kath. 128 *tac chrutvâ sâ tathety uktvâ vyomnâ sadyaḥ sakhîyutâ | tena devajayotsaṅgâropitena samaṁ yayau.*

Kâd. 182, 1 ff. *ity uktavatîṁ ca candrâpîḍobravît | . . . kartavyeshu yatheshṭham aśaṅkitayâ niyujyatâm | ity abhidhâya tayâ sahaivodacalat.*

V. 50—53. Einige Details unseres Textes wiederholen sich in der Kâdambarî. Im Kathâsaritsâgara aber (129—139) ist der Besuch Somaprabhas bei Makarandikâ viel ausführlicher geschildert:

prâptâ tatra kṛitâtithyâ makarandikayâ tayâ |
dṛishṭvâ somaprabhaṁ ko 'yam iti svairam apṛicchyata ||
tayoktatadudantâ ca tataḥ sâ makarandikâ |
somaprabheṇa tenâbhût sadyo 'pahṛitamânasâ ||
so 'pi tâṁ manasâ prâpya lakshmîṁ rûpavatîm iva |
sa tu kaḥ sukṛitî yo 'syâ varaḥ syâd ity acintayat ||
tataḥ svairaṁ kathâlâpe tâm âha makarandikâm |
manorathaprabhâ caṇḍi kasmân nodvâham icchasi ||
tac chrutvâ sâpy avocat tâṁ tvayânaṅgîkṛite vare |
kathaṁ vivâham iccheyaṁ tvaṁ śarîrâdhikâ hi me ||
evaṁ tayâ sapraṇayaṁ makarandikayodite |
manorathaprabhâvâdîd vṛito mugdhe mayâ varaḥ ||
tatsaṅgamapratîkshâ hi tishṭhâmîty udite tayâ |
karomi tarhi tvadvâkyam ity âha makarandikâ ||
manorathaprabhâ sâtha jñâtacittâ jagâda tâm |
sakhi somaprabhaḥ pṛithvîṁ bhrântvâ prâpto 'tithis tava ||
tad asyâtithisatkâraḥ kartavyaḥ sundari tvayâ |
ity âkarṇyaiva jagade makarandikayâ tayâ ||
â śarîrân mayâ sarvam idam etasya sâṁpratam |
arghapâtrîkṛitaṁ kâmaṁ svîkarotu yadîcchati ||
evaṁ tayokte tatprîtiṁ kramâd âvedya tatpituḥ |
manorathaprabhâ cakre tayor udvâhaniścayam ||

Kâd. 182, 4 ff. *krameṇa ca gatvâ hemakûṭam âsâdya . . . kanyântaḥpuradvâram avâpa | . . . kumâraḥ kumârîpurâbhyantaraṁ dadarśa.* 189, 13 ff. *kosau kasya vâpatyaṁ kimabhidhâno vâ . . . iti muhur muhuś candrâpîḍasaṁbaddhâlâpaṁ tadrûpavarṇanamukharaṁ keyûrakaṁ pṛicchantîṁ kâdambarîṁ dadarśa | tasya tu dṛishṭakâdambarîvadanacandralekhâlakshmîkasya* (vgl. oben V. 48 *etanmukhendum âlokya*) *. . . ullalâsa hṛidayam | âsîc câsya manasi* u. s. w. 190, 3 ff. *tadâ tasyâ api . . . rûpâtiśayavilokanavismayasmeram . . . cakshus tasmin suciraṁ papâta | . . . dṛishṭvâ ca prathamaṁ romodgamaḥ . . . samuttasthau | atha tasyâḥ kusumâyudha eva svedam ajanayat | . . . ûrukampa eva gatiṁ rurodha | . . . vepathur eva karatalam akampayat | . . . tadâ ca kâdambarîṁ viśato manmathasyâpi manmatha ivâbhûd dvitîyas tayâ saha yo viveśa candrâpîḍahṛidayam | kâdambarî tu . . . mahâśvetâm . . . kaṇṭhe jagrâha | mahâśvetâ . . . tâm avâdît | . . . bhârate varshe râjâ . . . târâpîḍo nâma | tasyâyam . . . candrâpîḍo nâma sûnur digvijayaprasaṅgenânugato bhûmim imâm* u. s. w. 192, 10 ff. *kâdambarî tu . . . mahâśvetayâ saha paryaṅke nishasâda | . . . tvaritaparijanopanîtena ca salilena kâdambarî svayam utthâya mahâśvetâyâś caraṇau prakshâlyottarîyâṁśukenâpamṛijya punaḥ paryaṅkam âruroha.* 193, 8 ff. *tâmbûladânodyatâṁ mahâśvetâ tâm abhâshata | sakhi kâdambari sampratipannam eva sarvâbhir asmâbhir ayam abhinavâgataś candrâpîḍa ârâdhanîyaḥ | tad asmai tâvad dîyatâm.* 194, 1 ff. *sâ . . . vepathucalitavalayâvalîvâcâlena saṁbhâshaṇam iva kurvatâ hastena svedasalilapâtapûrvakaṁ gṛihyatâm ayaṁ manmathena datto dâsajana ity âtmânam iva pratigrâhayanty adya prabhṛiti bhavato haste vartata iti jîvitam iva sthâpayantî tâmbûlam adât | . . . gṛihîtvâ câparaṁ tâmbûlaṁ mahâśvetâyai prâyacchat.* 196, 6 ff. (*mahâśvetâ*) *sakhi candrâpîḍaḥ kvâstâm iti kâdambarîm apṛicchat | asau tu . . . avadat | . . . darśanâd ârabhya śarîrasyâpy ayam eva prabhuḥ kim uta bhavanasya vibhavasya parijanasya vâ | yatrâsmai rocate . . . tatrâyam âstâm iti | tac chrutvâ mahâśvetâ . . . gandharvarâjaṁ drashṭuṁ yayau.*

V. 54. Kshemendra kürzt hier seine Vorlage ausserordentlich ab.

Zur Sache s. Kath. 140—143 und die Inhaltsangabe oben Bd. xv, S. 226; vgl. auch Kâd. 209, 14 ff. *asau* (d. i. Mahâśvetâ) ... *kâdambarîm abravît | jigamishati khalu kumâraḥ | pṛishṭhato duḥkham avidita-vṛittântaṁ râjacakram âste | api ca yuvayor dûrasthitayor api sthiteyam idânîm ... prîtir â pralayât | atobhyanujânâtu bhavatîti.*

Zu diesem Verse vgl. Kath. 144 *tâvat priyaṁkaro mantrî tasya somaprabhasya saḥ | vicinvânaś ca padavîṁ tatraivâgât sasainikaḥ* und Kâd. 210, 5 ff. (*candrâpîḍaḥ*) *hemakûṭât pravṛitto gantum | gacchataś câsya citrarathatanayâ ... sarvâśânibandhanam âsît* (vgl. unten V. 56 *dayitâm eva dhyâyan*) ... *krameṇa ca prâpya mahâśvetâ-śramaṃ acchodasarastîre saṁnivishṭam indrâyudhakhurapuṭânusâreṇaivâgatam âtmaskandhâvâram apaśyat.*

V. 55. Zur Sache Kath. 145 f.:

militâya tatas tasmai prahṛishṭo nijamantriṇe |
somaprabhaḥ svavṛittântaṁ yâvat sarvaṁ sa śaṁsati ||
tâvat tasyâyayau dûtaḥ śîghram âgamyatâm iti |
lekhe likhitvâ saṁdeśam âdâya pitur antikât ||

Kâd. 210, 14 ff. (*candrâpîḍaḥ*) *vaiśampâyanena ... sahaivaṁ mahâśvetaivaṁ kâdambarî ... ity anayaiva kathayâ prâyo divasam anaishît.* 221, 12 ff. (*candrâpîḍaḥ*) *pituḥ samîpâd âgatam ... âlekhahârakam adrâkshît | ... yuvarâjas tu ... papâṭha | ... lekhavâcanaviratir eva prayâṇakâlatâṁ netavyeti.*

V. 56. *mantrisûnunâ saṁgataḥ*: mit diesen beiden Worten wird die Abreise Somaprabhas aus Kâñcanâbhâ und seine Rückkehr nach der Einsiedelei abgefertigt.

dayitâm eva dhyâyan: s. oben die Anm. zu V. 54.

V. 57. Zur Sache Kath. 147 f.:

tena sainyam samâdâya sacivânumatena saḥ |
pitrâjñâm anatikrâmañ jagâma nagaraṁ nijam ||
tâtaṁ dṛishṭvâham eshyâmi na cirâd ity uvâca ca |
manorathaprabhâṁ tâṁ ca taṁ ca devajayaṁ vrajan ||

Vgl. auch Kâd. 222, 3 ff. (*yuvarâjaḥ*) *prayâṇapaṭaham avâdayat | ... balâhakaputraṁ meghanâdanâmânam âdideśa | ... niyataṁ ca*

keyûrakaḥ . . . etâvatîṁ bhûmim âgamishyatîti tanmukhena vijñâpyâ praṇamya devî kâdambarî | . . . garîyasî guror âjñâ prabhavati dehamâtrakasya | . . . mâ caivaṁ maṁsthâḥ yathâ jîvan punar devîcaraṇâravindavandanânandam ananubhûya sthâsyati candrâpîḍa iti. 223, 8 f. *lekhahârakam . . . ujjayinîmârgaṁ pṛicchan pratasthe.* 229, 14 *ujjayinîm âjagâma.*

V. 58. Zur Sache Kath. 149—152:

so 'tha devajayo gatvâ tat sarvaṁ makarandikâm |
tathaivâbodhayat tena jajñe sâ virahâturâ ||
nodyâne sâ ratiṁ lebhe na gîte na sakhîjane |
śukânâm api śuśrâva na vinodavatîr giraḥ ||
nâhâram api sâ bheje kâ kathâ maṇḍanâdike |
prayatnair bodhyamânâpi pitṛibhyâṁ nâgrahîd dhṛitim ||
utsṛijya bisinîpattraśayanaṁ câcireṇa sâ |
unmâdinîva babhrâma pitror udvegadâyinî ||

Von der Verfluchung Makarandikâs und ihrer Verwandlung in ein Nishâdamädchen ist Kath. 153—155 die Rede (s. die Inhaltsangabe Bd. xv, S. 227).

Mit obiger Darstellung im Kathâsaritsâgara vergleiche man die lange Beschreibung Kâd. S. 250—256, die Keyûraka in den Mund gelegt wird, insbesondere aber 250, 18 ff. *yadaiva . . . mayâyaṁ devasyojjayinîgamanavṛittânto niveditas tadaiva . . . mahâśvetâ . . . svam evâśramapadam âjagâma | devy api kâdambarî . . . nivâritâśeshaparijanapraveśâ . . . sakalam eva taṁ divasam asthât.* 251, 18 f. *idânîṁ tu mahântam âyâsam anubhavati tvadarthe kâdambarî.* 253, 15 ff. *parijaneneva raṇaraṇakena madanaparavaśâ kusumaśayanâd utthâpyate | paricârikayevârtyâ srastâṅgî saṁcâryate | . . . muhuḥ . . . udyânam âsevate | muhuḥ . . . upavanasarojalam avagâhate | tasmâd utthâya tamâlavîthîm upaiti* u. s. w. 254, 1 ff. *muhûrtaṁ viśramya saṁgîtakagṛiham âviśati | tato madhuramurajaravalayalalitalâsyalîlayodvejyamânâ . . . dhârâgṛiham abhipatati | . . . bhavanakalahaṁsaravam asahamânâ prasthitâ . . . kshâmatâm abhinandati | . . . bhavanavâpîcakravâkamithunaiḥ kûjitena khedyate | . . . aṅganasaha-*

kâṛapikavṛindaiḥ kalakalenâkulîkriyate u. s. w. 255, 3 ff. *na vijñâyate kiṁ mugdhatayâ kiṁ vilâsena kiṁ unmâdena saṁgîtakamṛidaṅgadhvaniteshu kekâśaṅkayâ dhârâgṛihamarakatamaṇimayûramukhâni sthagayati* (es folgen noch andere Beispiele solch wahnsinnigen Gebahrens). 255, 18 *saṁcarantî niśâṁ nayati.* 256, 1 f. *śikhiśakuntakulakolâhalena tâmyati.*

V. 59. Zur Sache Kath. 156—158 (s. oben Bd. xv, S. 227).

V. 60—62. Kath. 159—162. S. oben Bd. xv, S. 227 f., wo ich in der Inhaltsangabe der Darstellung Somadevas folge. Die von Kshemendra dem Papagei in den Mund gelegte Prophezeiung findet sich im Kathâsaritsâgara viel passender am Schluss der Erzählung Pulastyas. Ausserdem wird da noch nicht verrathen, dass Sumanas Raśmimat sei. Da auch die Kâdambarî nichts Aehnliches hat (s. unten), so sind die Worte unseres Textes *munivaras tvaṁ hi lakshmîsutaḥ* ein Zusatz Kshemendras.

Die weiteren Schicksale des Papageien übergeht unser Text mit Stillschweigen. Zur Sache s. Kath. 163—166:

ity âkhyâya kathâṁ tatra pulastyo vyaraman muniḥ |
ahaṁ ca jâtim asmârshaṁ harshaśokapariplutaḥ ||
tato yenâham abhavaṁ nîtas tatkṛipayâśramam |
sa marîcimunis tatra gṛihîtvâ mâm avardhayat ||
jâtapakshaś ca pakshitvasulabhâc câpalâd aham |
itas tataḥ paribhrâmyan vidyâścaryaṁ pradarśayan ||
nishâdahaste patitaḥ kramât prâptas tvadantikam |
idânîṁ ca mama kshîṇaṁ dushkṛitaṁ pakshiyonijam ||

Kâd. 346, 1 ff. *ity evaṁ* (*eva* im Texte ist ein Druckfehler) *ca kathayitvâ bhagavâñ jâbâliḥ ... smitaṁ kṛitvâ ... sarvân eva tâñ chrâvakân avâdît | ... tad yaḥ sa ... svayaṁkṛitâd evâvinayâd divyalokataḥ paribhraśya martyaloke vaiśampâyanânâmâ śukanâsasûnur abhavat sa evaisha punaḥ svayaṁkṛitenâvinayena kopitasya pitur âkrośân mahâśvetâkṛitâc ca satyâdhishṭhânâd asyâṁ śukajâtau patitaḥ | ity evaṁ vadaty eva bhagavati jâbâlau bâlyepi me suptaprabuddhasyeva pûrvajanmântaropâttâḥ samastâ eva vidyâ jihvâgre-*

bhavan | . . . vijñânaṁ ca sarvavastuvishayaṁ smaraṇaṁ ca saṁvṛittam. 349, 2 ff. *hârîtas tu mâm . . . âtmaparṇaśâlâṁ nîtvâ śanaiḥ svaśayanaikadeśe sthâpayitvâ . . . niryayau.* 353, 2 f. *evaṁ câvahitacetasâ hârîtena saṁvardhyamânaḥ katipayair eva divasaiḥ saṁjâtapakshobhavam | utpannotpatanasâmarthyaś ca cetasy akaravam* u. s. w. 353, 6 ff. *iti niścityaikadâ . . . uttarâṁ kakubhaṁ gṛihîtvâvaham | . . . baddham âtmânam . . . apaśyam | agrataś ca . . . purusham adrâksham.* 354, 12 ff. *sa mâm uktavân | mahâtmann aham . . . câṇḍâlaḥ | . . . tasyâs* (d. i. *mama svâmino duhituḥ*) *tvaṁ kenâpi durâtmanâ kathito yathâ jâbâler âśrama evaṁguṇaviśishṭo mahâścaryakârî śukas tishṭhati.* 356, 21 ff. *mâṁ nîtvâ sa caṇḍâlas tadâ . . . tasyai caṇḍâladârikâyai darśitavân.* 359, 2 *eshâ mâm âdâya devapâdamûlam âyâtâ.*

V. 63. *sa śukaḥ prâpa nijaṁ vaidyâdharaṁ vapuḥ*: davon ist im Kathâsaritsâgara keine Rede; es heisst da V. 178 *śuko 'pi muktvaiva sa vaihagîṁ tanuṁ jagâma dhâma svatapobhir arjitam.* In der Kâdambarî (360, 4 ff.) erklärt das Câṇḍâlamädchen dem König: *kâdambarîlocanânanda candra sarvas tvayâsya durmater âtmanaś ca pûrvajanmavṛittântaḥ śruta eva* (aus ihrem Munde erfährt also der König seine frühere Geburt, s. oben die vorhergehende Anmerkung)| . . . *śâpâvasânasamayo vartate* (vgl. oben Kath. 166 *idânîṁ ca mama kshîṇaṁ dushkṛitam*) | . . . *tad anubhavatâṁ saṁprati dvâv api samam eva . . . tanû parityajya yatheshṭhajanasamâgamasukham.* Hierauf geben der König und der Papagei ihr Leben auf, und später erscheint der letztere als Puṇḍarîka vor Mahâśvetâ. Kshemendra scheint hier der Kâdambarî gefolgt zu sein.

jâtismaraṁ vidhâyaiva taṁ râjânam: Kâd. 360, 20 ff. *atha râjñas tadvacanam âkarṇya saṁsmṛitajanmântarasya . . . makaraketur agrataḥ paramâstraṁ kâdambarîṁ kṛitvâ jîvitâpaharaṇâya . . . antarâ padaṁ cakâra.* Das Letztere findet sich an dieser Stelle auch Kath. 167: *iti sadasi kathâm udîrya tasmin vidushi śuke virate vicitravâci | sapadi sa sumanomahîbhṛid âsît pramadataraṅgitavismitântarâtmâ* (so lese ich mit PETERSON II, 94). Dagegen erinnert sich der König an seine frühere Geburt erst später (Kath. 176), nachdem

er Manorathaprabhâ erblickt: *dṛishṭvaiva manorathaprabhâṁ smṛitasvajâtiḥ sumanomahîpatiḥ.*

V. 64—66. Zur Sache Kath. 168—176 (s. oben Bd. xv, S. 228 f.). Vgl. insbesondere Kath. 174 f. *somaprabham . . . makarandikâ jagrâha kaṇṭhe* und *vidyâdhararâjaputrîṁ somaprabhaḥ . . . âślishya kṛitî babhûva* mit Kâd. 363, 9 ff. *kâdambarî . . . candrâpîḍam . . . kaṇṭhe jagrâha* und 364, 5 ff. *candrâpîḍas tathâ kaṇṭhalagnâṁ kâdambarîm . . . kaṇṭhe gṛihîtvâ . . . avâdît.*

jñâtvâ vidyayâ: nach Kath. 171 f. ist es ebenfalls Śiva, der der Manorathaprabhâ offenbart: *yo raśmimân munisuto 'bhimato varas te jâtaḥ sa saṁprati punaḥ sumanobhidhânaḥ | tat tatra gaccha tam avâpnuhi sa svajâtiṁ sadyaḥ smarishyati śubhe tava darśanena.*

V. 67. *tato mitho nanandus te*: Kâd. 369, 4 f. *parasparâviyogena sarva eva sarvakâlaṁ sukhâny anubhavantaḥ parâṁ koṭim ânandasyâdhyagaman.*

gatvâ tuhinabhûdharam: anders Kath. 177 *tayâ ca saṁgamya punaḥ svakântayâ cirotsukaḥ sa prayayau svam âśramam | yayau sa somaprabhabhûpatiś ca tâṁ priyâṁ samâdâya nijâṁ nijaṁ puram.* Kshemendra scheint hier wieder der Kâdambarî zu folgen, wo die Hauptpersonen am Schluss der Erzählung in der Einsiedelei Mahâśvetâs (am Kailâsa, also im Himâlayagebirge) versammelt erscheinen.

V. 68. Śaktiyaśas heisst die Braut Naravâhanadattas, eine von der Göttin Gaurî begünstigte Vidyâdharaprinzessin.

V. 69. Vgl. Kath. 178 *itîha dûrântarito 'pi dehinâṁ bhavaty avaśyaṁ vihitaḥ samâgamaḥ.*

Anzeigen.

Das Ṭṣi-ven̯d̯a'. Linguistische Studie von Carl Meinhof, Pastor zu Zizow. Separatabdruck aus der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Bd. lv. Leipzig, 1901. 76 S. 8°.

Diese neue Arbeit des hochverdienten Bantuforschers bietet die Einführung in eine der phonetisch interessantesten Bantusprachen. Mir ist bisher noch keine dieser Sprachen begegnet, welche lautlich so reichhaltig wäre wie das Ven̯d̯a'. Dadurch ist sie ein besonders wichtiges Glied für die Sprachvergleichung, namentlich für etymologische Forschung. Denn diese letztere ist zum allergrössten Teile vergebliche Mühe, wo der Phonetik nicht die gehörige Sorgfalt gewidmet wird. Da stellt z. B. Seidel in seiner *Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen* eine Untersuchung an über die Wurzel *ta* und scheint keine Ahnung davon zu haben, dass hierbei *t, ṭ, ṭ, ṯ,*[1] *th, ṯh, ṭh, ṯh*[1] der verschiedenen Bantusprachen zu unterscheiden und zu berücksichtigen sind, daneben die entsprechenden Nuancen von *l, r, d,* u. s. w. Das Ergebnis der Untersuchung ist denn auch natürlich ein ganz verfehltes.

Phonetik ist's, was man beim Sprachstudium zuerst und vor allen Dingen sorgfältig zu treiben hat, sonst wird man nur stümpern, wie das u. a. auch die so anspruchsvoll auftretende vergleichende Grammatik von Torrend zeigt, die ganz und gar nicht das Lob ver-

[1] Meine Bezeichnung für die betreffenden bisher irrtümlich ‚Laterale' genannten Laute.

dient, das, in Unkenntnis der Dinge, ihr gespendet wird. — Die Phonetik liegt im Allgemeinen noch sehr im Argen; es herrscht in dieser Hinsicht in den Bantu-Grammatiken und Wörterbüchern, auch bei ‚Fachleuten', noch eine heillose Verwirrung und Unklarheit, mitunter über die einfachsten Begriffe. — Will Einer in der Bantuistik wirklich einen guten Grund legen, der gehe zunächst bei MEINHOF in die Schule und studire dessen ‚Lautlehre'[1] und die vorliegende sich daran anschliessende Venḓa'-Studie und dann alles, was hoffentlich von MEINHOF noch weiter publizirt wird.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft verdient aufs neue grossen Dank dafür, dass sie für die Veröffentlichung auch der Venḓa'-Studie von MEINHOF freundlichst die Hand geboten.

Die Ausstattung des Separatabdruckes ist gefällig, der Druck schön und klar. — Ich wünsche dem Werkchen von Herzen gesegneten Erfolg.

Berlin, Februar 1902. K. ENDEMANN.

Ibn Kutaiba's Adab al-kâtib. Nach mehreren Handschriften herausgegeben von MAX GRÜNERT. (Mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.) Leiden. E. J. BRILL 1900. 8° x + v•r SS.

Eine europäische, wissenschaftlich instruierte Ausgabe des berühmten Handbuchs der Stilistik des Encyklopädisten Ibn Qutaibah war schon seit vielen Jahrzehnten ein Desideratum derjenigen, die sich dem Studium der arabischen Philologie gewidmet haben. Die im Jahre 1300 H. in Kairo erschienene Ausgabe hat ja höchstens den Wert einer schlechten Handschrift, schon wegen des Mangels jedweder Vocalisation, der in einem Werke dieses Charakters doppelt unangenehm ist. Denn die eminente Wichtigkeit von Ibn Qutaibah's Buche beruht vor allem in seiner Brauchbarkeit als Schulbuch, worin es z. B. aṯ-Ṯa'âlibî's inhaltlich verwandtes Compendium (Fiqh

[1] ‚Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen.' Leipzig 1899.

al-lugah) bei weitem übertrifft, während sein sprachwissenschaftlicher Wert unbedeutend ist und neben der bezüglichen lexikographischen und grammatischen Litteratur ganz verschwindet. Trotzdem spielt es in dem philologischen Schrifttum der Araber vermöge seiner übersichtlichen und klaren Disposition und der grossen Belesenheit und Sachkenntnis seines Verfassers eine bedeutende Rolle und ist Mittelpunkt einer grossen und eingehenden Erklärungs- und Scholien-Litteratur geworden. Wenn nun ein Gelehrter von dem Range Grünert's sich der durchaus nicht leichten Aufgabe unterzogen hat, dieses Werk in einer kritischen Ausgabe der wissenschaftlichen Welt und vor Allem den Studierenden zugänglich zu machen, so war die Erwartung berechtigt, in dieser Ausgabe über jene litteraturgeschichtliche Bedeutung des Werkes, sowie über die persönlichen und wissenschaftlichen Verhältnisse des Autors des Genaueren belehrt zu werden. Leider entspricht das vorliegende Buch dieser Erwartung keineswegs. Grünert's ‚Einleitung' ist äusserst wortkarg, ja man muss sagen dürftig, was umso mehr zu bedauern ist, als einzelne kurze Andeutungen des Herausgebers darauf schliessen lassen, dass er sich gerade mit dem, was der Leser besprochen zu finden erwartet, eingehend beschäftigt hat und wol vertraut ist[1] und nur aus unbegreiflicher Zurückhaltung schweigt. Der Hinweis auf die bisher zugängliche bezügliche Litteratur (Wüstenfeld, Flügel, Brockelmann, S. vii. Anm. 1) kann nicht als Ersatz dafür gelten; gerade weil man dort eigentlich nichts erfährt, möchte man endlich einmal, und zwar eben an dieser Stelle, wirklich etwas erfahren und ist über die Versagung dieses Wunsches umsomehr enttäuscht, weil der, der hier zu uns sprechen sollte, aber zur Unzeit schweigt, die höchste Verpflichtung und die beste Legitimation zu unserer Belehrung besässe.

Auch noch an einer anderen Stelle der ‚Einleitung' vermisst man grössere Ausführlichkeit aufs schmerzlichste, nämlich dort, wo

[1] Grünert's Irrtum betreffend Ibn Qutaibah's Nisbe ad-Dînawarî hat schon Reckendorf in seiner Besprechung in der ‚Orient. Litteraturzeitung' Jg. iv, 403 bis 407 berichtigt. Ich komme im Verlaufe meiner Ausführungen noch wiederholt auf diese treffliche Kritik zurück.

GRÜNERT von den Grundlagen seiner Ausgabe spricht. Wenn von der Handschrift B nichts weiter gesagt wird, als sie sei ‚eine alte, treffliche Hs.', so nützt das dem Leser gar nichts; dass GRÜNERT's Text wesentlich auf ihr beruht, merkt man wohl aus den textkritischen Fussnoten, aber eine Darstellung des Verhältnisses der benützten Handschriften untereinander vermisst man. Auch eine genauere Beschreibung der Codices wäre wünschenswert, wo die betreffenden Bibliothekskataloge zu wenig sagen, wie z. B. bei den Hss. A und B, über welche DE GOEJE und HOUTSMA's *Catalogus* (auf den GRÜNERT übrigens zu verweisen vergessen hat, so dass die Auffindung der beiden Codices einige Umstände macht; sie sind dort unter No. XLVIII und XLIX verzeichnet) nur äusserst ärmliche Auskunft gibt. Die gelegentlichen Notizen ‚über Lücken, Verhältniss der einzelnen Hss. zu einander etc.' in den Anmerkungen zum Texte können für diesen Mangel nicht entschädigen.

Indessen nicht nur durch ihre Knappheit befremdet die Aufzählung der von GRÜNERT benutzten Handschriften; sie tut es noch weit mehr, wenn man die Zahl der dort genannten Codices (sechs, wovon R sich nur auf die Vorrede bezieht, während G den Commentar des Jawâlîqî enthält, der den Text nur auszugsweise mitteilt) mit jener der tatsächlich in Europa zugänglichen Handschriften vergleicht. Schon DE GOEJE-HOUTSMA's *Catalogus* verzeichnet dreizehn Handschriften in verschiedenen Bibliotheken, worunter GRÜNERT's L und R nicht vorkommen, so dass er neun Codices anführt, die GRÜNERT nicht benutzt hat; dazu kommen noch in Constantinopel siebzehn Handschriften des Textes (Catalog ʿÂšir Efendi I, 741, 742, 743, 744, III, 274; ʿÂṭif Ef. 1995; Selîm aġa 890; Köpr. Muḥammad Paša 1201; Aja-Sofiya 3769, 3770; Fâtiḥ Šarîfî 3658, 3659; Bayezîd Jâmiʿ 2677, 2678; Asʿad Ef. 2513. Ḥâmidiyyah Turbisi 1042; Lâlelî Jâmiʿ 1465) und zwei des Jawâlîqî-Commentars (Yeni Jâmiʿ 958; Nûr-i-ʿOṭmâniyyah 3954), also wenn ich recht gezählt habe[1] im

[1] Die oben gegebene Liste beruht nur auf flüchtigen Notizen, die ich mir bei gelegentlicher Durchsicht der Kataloge gemacht habe; es kann mir also noch manches Exemplar entgangen sein.

Ganzen achtundzwanzig Handschriften, die GRÜNERT unbeachtet gelassen hat, gegen sechs von ihm benützte. Will man nun auch annehmen, dass viele davon keinen besonderen textkritischen Wert besitzen dürften, so ist es doch kaum denkbar, dass ein solcher nicht wenigstens einzelnen aus einer so grossen Zahl innewohnen müsste, und es widerspricht aller textkritischen Methode, bei der Herausgabe eines so viel benutzten und daher vielfach interpolierten und sonst verdorbenen Textes sich an einige durch den blossen Zufall der leichteren Zugänglichkeit ausgewählte Handschriften zu halten, eine fünffach grössere Anzahl davon aber zu ignorieren. Dass das auch in unserem concreten Falle zutrifft, beweisen die vielen Verbesserungen, welche RECKENDORF in seiner oben angeführten Besprechung zum Texte liefert und von denen der grösste Teil bei vollständiger Benutzung des handschriftlichen Materials sich dem Herausgeber gewiss von selbst dargeboten hätte. Ich muss zu meinem tiefen Bedauern feststellen, dass hierin der Hauptfehler von GRÜNERT's Arbeit liegt.

Wenn es ihm aber trotz dieses methodischen Mangels gelungen ist, einen im Grossen und Ganzen guten und glatten Text herzustellen, so ist das ein persönliches Verdienst GRÜNERT's und kein Beweis gegen das oben Gesagte. Das Buch wird, namentlich infolge der reichlichen Vocalisation, dem Studierenden von grösstem Nutzen sein. Doch möchte ich gerade im Hinblick auf dieses eine Kleinigkeit berühren, deren Tadel bei einem Schultext nicht kleinlich genannt werden kann. Ich meine die leider auch in ausgezeichneten Drucken häufig genug zu beobachtende saloppe Behandlung der Meddah-Orthographie. Ich weiss ja recht gut, dass man auch in guten Handschriften الحَيَآء, جَزَآء, مَآء, كِسَآء, عَطَآء, كِسَآءَانِ, رِدَآءَانِ, ثِنَآء, ثِنَآءَانِ u. s. f. geschrieben findet;[1] aber solcher unlogischen und inconsequenten Schreibungen finden sich ja in den besten Handschriften noch mehr,

[1] Das qur'ânische Recitationsmeddah für die überlangen, künstlich gedehnten Silben einfach in die gewöhnliche Orthographie herübernehmen zu wollen, wie es manche orientalische Autoren tun, verträgt sich nicht mit unserer kritisch genaueren Auffassung.

ohne dass sie von unserer besseren Einsicht hingenommen würden; in einem Standardwork der Rechtschreibung darf dann aber auch das pleonastische Meddah keine Anwendung finden. Die richtige Meddahschreibung wird ja in Fällen, wie بِسَآءٍ, رِدَآءٍ und ثِنَآءٍ geradezu durch die vom Herausgeber acceptierte بِسَآءَانِ etc. unmöglich gemacht.

Den Mangel eines Wörterverzeichnisses muss ich mit RECKENDORF ebenfalls lebhaft beklagen; er macht sich bei einem Werke, dessen Inhalt zum grossen Teile lexicographischer Natur ist, doppelt fühlbar. Dagegen kann ich RECKENDORFS Ansicht, dass die Edition einer Textes-Auswahl der extensiven Herausgabe vorzuziehen gewesen wäre, nicht beistimmen und zwar in Hinblick auf den Charakter des Werkes als eines Handbuches. Vollständigkeit ist hier die Hauptsache; die Neuheit und philologische Wichtigkeit des Gebotenen können ohnehin nur geringfügig sein und kommen daher fast gar nicht in Betracht. Wohl aber ist gerade in dieser Beziehung sehr zu bedauern, dass GRÜNERT den Commentar al-Jawâliqî's *nicht* mit herausgegeben hat, was auf Grund der ganz ausgezeichneten Wiener und der beiden Constantinopeler Handschriften (s. o.) nicht schwer gewesen wäre und in grammatischer, stilistischer und lexikographischer Hinsicht den Wert des Buches um ein namhaftes erhöht hätte. Wir hätten dafür gerne auf die splendide Ausstattung, die ja an und für sich sehr anzuerkennen ist, wenn sie auch den Preis wesentlich in die Höhe schraubt, verzichtet.

Kritisieren ist leichter, als Neues schaffen. Wenn ich daher als Recensent genötigt war manches zu tadeln, so erfreue ich mich dafür als Arabist um so unbefangener an der schönen Gabe, die uns GRÜNERT beschert hat. Er verdient unser Aller Dank und Anerkennung; Dank aber gebührt auch der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften dafür, dass sie durch ihre Unterstützung die Publication dieses wichtigen Buches ermöglicht hat.

Wien, 29. November 1901.

R. GEYER.

Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen von Dr. J. MARQUART, Privatdozenten der alten Geschichte in Tübingen.[1] Berlin, WEIDMANN'sche Buchh. 1901 (*Abh. der K. Gesellsch. d. W. zu Göttingen.* Phil.-Hist. Klasse. Neue F. B. III. N. 2).

Der Verfasser des armenischen, dem Moses von Chorene zugeschriebenen, Geschichtwerkes hat auch eine Geographie veröffentlicht, die in zwei Recensionen vorliegt, deren eine nur ein ‚dürftiger und schlechter' Auszug der anderen ist, welche den ursprünglichen Text des Werkchens enthält. Dr. MARQUART hat daraus in seinem Buche die Beschreibung Ērānšahr's nach beiden Recensionen gegeben (S. 8—15) mit Uebersetzung und ausführlichem Commentar, und zwar S. 16—136 des Provinzenverzeichnisses, S. 137—165 der Länderbeschreibung nach Ptolemaios. Nach MARQUART ist es klar, dass der Verfasser nicht nur nestorianische Bischofslisten und ērānische Erzählungen, namentlich die Geschichte Ardašīr's nach dem Kārnāmak und den Roman von Bahrām Čōbīn, sondern selbst schriftliche Berichte über den grossen Kampf der Araber gegen den Chāqān der Türken im J. 119 H. (739 n. Ch.) und byzantinische Nachrichten über die Sogdaiten, Hephtaliten, Avaren etc. benutzt hat, also frühestens gegen das Ende der Omayadenzeit, vermuthlich aber erst unter den ersten Abbasiden geschrieben hat. Ein kritischer Commentar zum Verzeichnis der ērānischen Länder war unentbehrlich, und weil dazu eine Zusammenstellung und Sichtung alles zugänglichen Materials nöthig war, ist dieser Commentar zu einer historisch-kritischen Untersuchung über den Umfang des Sasanidenreiches während der verschiedenen Phasen seiner Geschichte geworden. In einigen Excursen wird dann die staatsrechtliche Stellung gewisser wichtiger Grenzprovinzen, so wie die genauere Bestimmung der Lage einer Anzahl wenig bekannter, aber ehemals wichtiger Oertlichkeiten und Landschaften behandelt.

[1] Jetzt Conservator am ethnographischen Museum zu Leiden.

Ich stehe nicht an zu erklären, dass dieses Buch von der erstaunlichen Gelehrtheit, von der hohen kritischen Begabung und der seltenen Combinationsgabe des Herrn Verfassers ein glänzendes Zeugniss giebt. Zwar bin ich nicht im Stande alles zu beurtheilen, wo ich aber die Untersuchungen MARQUART's habe nachprüfen können, habe ich in der Regel nur zu loben und zu bewundern gefunden. Eben daher will ich das Wenige, das ich zu bemerken habe, nicht zurückhalten.

S. 55, 58. Die Identificirung des chinesischen Po-lo (alte Aussprache Pok-lo) mit Balchān am östlichen Ufer des Kaspischen Meeres scheint mir bedenklich, da ein Kriegszug von da aus nach dem nördlichen Indien schwer anzunehmen ist (vgl. S. 58, 211, 214). Nach MARQUART's Mittheilungen war es 2100 li von Fo-ti-ša entfernt. Von diesem Ort wissen wir aber nichts, als dass er 100 li nördlich von Kābūl lag (vgl. S. 279). MARQUART schreibt: ‚Unter Po-lo kann nicht Balx verstanden werden, da dieses im Wei-šu unter dem Namen Po-či vorkommt und nur 13320 li von Tai entfernt war.' Die Entfernung Fo-ti-ša's von Tai wird auf 13660 *li* angegeben. Stammen all diese Angaben aus derselben Quelle, so dass das *li* stets denselben Werth hat? Sonst wäre, wenn man unter *Fo-ti-ša* Badachšān, unter Po-lo Balch (S. 90 *Po-ho*, oder genauer *Po-ho-lo*) verstehen dürfte, die Distanz von 2100 *li* richtig (Masūdī, Tanbîh, ٦٤: 20 Tagereisen). Ich muss gestehen, dass ich dies zunächst für wahrscheinlicher halte. Man bedenke dabei, dass Tochāristān der eigentliche Sitz der Kūšān und dass die Frucht des Sieges über die Kidariten in 468 die Eroberung Tālakān's war (S. 52, 60, 80, vgl. 214).

S. 60. Neulich hat Herr SPECHT den Namen اخشنوار auf einer hephtalitischen Münze gefunden als Ašānhuvār (*Extrait du Journ. As.*, Mai-Juin 1901, p. 11), was die Richtigkeit von NÖLDEKE's Lesung des Namens glänzend bestätigt.

S. 70 ‚der vermehrten Ausgabe des Buches der Eroberungen von Balāḏurī'. Vermuthlich stützt sich Dr. MARQUART auf Dr. HEER's Dissertation ‚Die historischen und geographischen Quellen in Jāqūt's geographischem Wörterbuch', der hat beweisen wollen, dass Jāqūt

eine zweite vermehrte Ausgabe des Kitāb al-Fotūḥ benutzt hat. Erstens ist es fraglich, ob ein solches im Fihrist gemeint sei. Nach Ibn Šākir (Leidener HS. 1957, Cat.[2] II, 23) ist, wie ich schon in der *ZDMG.* 38 S. 406 angedeutet habe, das Buch der Eroberungen vom Buch der Länder verschieden. Er sagt unter dem J. 279, wo er den Tod Balādhorī's erwähnt: وله من الكتب كتاب البلدان الصغير كتاب البلدان الكبير ولم يتم كتاب جمل انساب الاشراف وهو كتابه المعروف المشهور كتاب الفتوح كتاب عهد اردشير الخ. Da die Worte Ibn Šākir's hauptsächlich mit denen des Fihrist übereinstimmen, ist es nicht unwahrscheinlich, dass in diesem der Titel كتاب الفتوح ausgefallen ist. Zweitens aber, wenn auch Balādhorī eine ausführlichere Beschreibung der Eroberungen unvollendet nachgelassen haben sollte, hat Dr. HEER seine Stellung durchaus nicht bewiesen. Ich will hier darüber nur eines sagen: In der Stelle Jāqūt IV, ٥٧٥, 2 beziehen sich die Worte ذكر ذلك البلاذرى nur auf das vorhergehende فسميت به ٥٧٤, 22; die Worte ٥٧٤, 22—٥٧٥, 1 sind an unrichtiger Stelle eingeschoben. Falls Balādhorī's Buch der Länder vom Fotūḥ verschieden war, kann daraus die Angabe der Eintheilung Chorāsān's stammen. Doch auch im Ansāb al-ašrāf findet man gelegentlich geographische Mittheilungen.

S. 81 und 310. Die Identität vom chinesischen U-na-'o (alte Aussprache U-na-kat) mit dem Namen der Citadelle von Zamm ist mir zweifelhaft. TOMASCHEK, *Sogdiana* 112 (176) sagt, dass es ihm nicht gelungen ist Una-'o näher zu bestimmen, nämlich als im chinesischen Bericht, welcher es 200 li östlich von Mu (Merw) setzt. MARQUART liest Mok für Mu und hält dies für die chinesische Form von Amul, muss nun aber eine im chinesischen Bericht gegebene Distanzangabe von 400 li zu 150 li reduciren. Nichts verbürgt uns, dass der Name بادكر, den wir bei Tabari an der einen Stelle nach allen HSS., in der anderen nach einer, wo die zwei anderen resp. بازكر oder ياذكر geben, als بازكر gelesen haben, ein alter Name ist und nicht eine verhältnismässig moderne Ableitung von باذ ‚Wind'.

S. 119. Da Arrān den arabischen Schriftstellern sehr gut bekannt war, kommt es mir einstweilig bedenklich vor, Līrān (Lāīrān)

überall in Īrān zu ändern. Die überwiegende Mehrheit der oft von einander ganz unabhängigen Handschriften hat ein *l*, und wenn auch Arrān im engeren Sinn gemeint sein mag, ist der Name doch vielleicht anderen Ursprungs. Man vergleiche, was MARQUART S. 117 über die albanischen Dialecte mittheilt. Vielleicht ist ليران aus الايران entstanden wie لُكّام aus الأُكّام.

S. 182. Ich gebe zu, dass Ibn Chord. ٥٤, 9 für ثم الى ‚dann nach' zu lesen ist والى ‚und nach', also von Djiruft bis Nahr Solaimān. Warum aber MARQUART meine Verbesserung des folgenden والى in ثم الى erst zurücknimmt S. 182 Z. 3 und Anm. 2 und dann selbst die Emendation wieder macht S. 183, l. Z., ist mir ein Räthsel. Die Lage von Nahr (Djowī) Solaimān hatte ich mir auch so gedacht wie er. Die Zusammenstellung von درهفان mit dem heutigen Darpahān ist schön. Fraglich ist es aber, ob darum nun auch درفهان gelesen werden müsse und nicht umgekehrt درهفان als ältere Form des Namens zu fassen sei.

S. 190, Anm. 2. Die Verbesserung شطه für وسطه ist richtig, obgleich die drei HSS. (die LANDBERG'sche habe ich auch collationirt) وسطه haben; allein فى braucht nicht in على umgeändert zu werden.

S. 197, Z. 6 ‚über بست'. Der Text hat الى بست, nicht على, und der Context erfordert eine Distanzangabe d. h. مرحلة, wie die anderen HSS. haben, obgleich dann diese Tagereisen sehr klein sind. Auch bei Ibn Rustah ist كُهِن eine Station zwischen كفجين und جوين.

S. 220 und Anm. 4. الاولى ist Elativ von ولىّ und synonym mit الدنيا S. ٢٩٠, 9.

S. 248 und 37 f. Die Conjectur MARQUART's, dass Tab. I, ٢٩٣, 3 statt وذويه zu lesen sei زويل (S. 38, Anm. 1) oder زويه (S. 250, Z. 8), ist zwar nicht unbedingt nothwendig, da unter وذويه ‚und seine Angehörigen' (s. das Glossar zu Tab.) auch رتبيل mit inbegriffen ist, doch sehr wahrscheinlich. Hierauf stützt sich vornehmlich MARQUART's Aussprache Zambīl. Die gewöhnliche Lesart der Araber ist Rotbīl. Nach Abulfeda, *Hist. anteisl.* 174 (vgl. Masūdī II, 79 ff.) ist

dies ein Titel der Fürsten von Sind. So hiess der Vater eines Ueberlieferers namens صالح (s. *Moschtabih* ٢٠٦, TA unter رتبل, wo auch die Aussprache Ratbīl überliefert ist, Ibn Hadjar II, ٥٢٦). Da Rotbīl gewiss kein arabischer Name ist, kann man den Zusammenhang dieses Namens mit dem der Fürsten von Sidjistān kaum bezweifeln und muss man wohl annehmen, dass die Araber ihn so — sei es auch falsch — überliefert haben. Der Name Zanbīl (wie Ibn Challikān n. 838 WÜSTENFELD S. ٥٤ schreibt) kommt aber auch vor: man hat Abu'l-'Abbās Aḥmed ibn al-Ḥosain ibn Aḥmed ibn Zanbīl an-Nahāwandī, der nach Dhahabī im *Mīzān* ein Zeitgenosse des Dāraqotnī war (vgl. *Moschtabih* l. l.), und der aus der Zeit Amīn's und Mamūn's wohlbekannte Moḥammed ibn abī Chālid hatte einen Sohn mit Namen Abū Zanbīl (*Fragm. Hist.* ٤٣١ f., *JA.* VI, ٢٢٧). Dieser Name hat aber eine Bedeutung (*zanbīl* = *zibbīl*, ein Korb) und braucht nicht vom Fürstentitel entlehnt zu sein. In einer Anm. zur Uebersetzung des Ibn Chord. S. 29 habe ich dazu noch aus Theophanes die Aussprache Ζιεβηλ' citirt, vielleicht mit Unrecht (vgl. MARQ. S. 247. Ich kann es augenblicklich nicht controliren). GILDEMEISTER, *De rebus Indicis*, S. 5, Anm. 5 giebt noch andere Lesarten, die aber wenig Autorität haben. Ich vermuthe, dass der Name mit Zābul, chin. Tsauli (MARQ. S. 39, 247 f.) zusammenhängt, da Zābulistān doch der eigentliche Sitz dieses Fürsten war (*Tanbīh* ٢١٤, 11, MARQ. S. 250). In dem Falle ist Zambīl gewiss die richtige Lesart. Auch der Name des Landes wird auf indischen Münzen neben Ǧabūla bisweilen Ǧanbūla geschrieben (MARQ. S. 39). Da der erste Buchstabe des Namens Zābulistān von den Arabern oft ز geschrieben wird, kann am Ende bei Tabari وذوبه behalten werden.

MARQUART thut S. 247 dem Masūdī Unrecht wegen seiner Behauptung, dass Zambīl der Titel der Könige war, die über Bost, Ghazna und die anliegenden Länder herrschten. Erstens muss man bei der Beurtheilung der *Murūdj* stets im Auge behalten, dass der Verfasser im *Tanbīh* sagt, er habe sehr vieles in der ersten Ausgabe, leider der einzigen die zu uns gekommen ist, verbessert, weswegen er den Leser bittet nur die zweite Ausgabe zu gebrauchen.

Zweitens aber, was jene Behauptung betrifft, steht Masūdī darin nicht allein. Ibn Chordādbeh ٤٠, 4 v. u. hat ungefähr dasselbe — die Stelle wird von MARQUART selbst S. 250 mitgetheilt. Aus der auch von MARQ. citirten Stelle des Balādhorī, der vom Rotbīl von Sidjistān spricht, ist dasselbe zu entnehmen. Dann finden wir in Wirklichkeit, dass wenigstens in den drei ersten Jahrhunderten der Hidjra die Fürsten dieser Länder durchaus Zanbīl (Rotbīl) genannt wurden. MARQUART's Zweifel beruht lediglich auf dem Umstande, ‚dass die Chinesen von einem ähnlichen Titel absolut nichts wissen' (S. 250). Kennen wir dann die chinesische Litteratur so genau, dass wir Recht haben ein argumentum ex silentio mit Bezug auf diese zu gebrauchen? (vgl. MARQ. S. 51). Und können die Chinesen für diese Fürsten nicht einen anderen Titel gehabt haben, wie sie z. B. Baktrien Ta Jüeh-či nannten, obgleich das Volk dieses Namens längst verschwunden war (MARQ. S. 208, 254)? Uebrigens schreibt MARQUART selbst S. 293, dass an einer Stelle ‚Ispahbeδ die persische Uebersetzung des Titels Zambīl ist'.

Der gewaltthätigen Emendation MARQUART's (S. 248) von Tab. I, ٢٧٠٦ kann ich nicht beistimmen. Die Erzählung Saif's ist, wie gewöhnlich, nicht frei von Ungenauigkeiten, wie z. B. dass Salm ibn Zijād hier Statthalter von Sidjistān unter Moāwia genannt wird, da er in Wirklichkeit erst unter Jazīd Statthalter von Chorāsān ward (Jaqūbī, ٢٩٨, 16—٢٩٩, 4, *Hist.* II, ٣٠٠ f.), doch darum haben wir noch nicht das Recht, frei hineinzucorrigiren. Die erste Frage ist, was unter seinem Āmul zu verstehen ist. Als ich das Argumentum zu Band 5 von Tabarī schrieb, fasste ich es als Kābul, mit Vergleichung von ٢٨٠٢, 15 f. und Balādhorī ٢٩٧, 8 f., und obgleich ich mich später in den Add. für MARQUART's Auffassung, dass Zābulistān gemeint sei, erklärt habe, muss ich jetzt bei meiner ersten Meinung beharren. Balādhorī sagt, dass der Kābulšāh die muslimische Besatzung von Kābul vertrieb und sich der Stadt bemächtigte, genau wie es Saif ٢٧٠٦, 9 von Āmul sagt. Auch passt die Beschreibung von Āmul Z. 6 besser auf Kābul als auf Zābulistān. Es ist kein Grund Z. 9 die Lesart des Textes وغلب على durch وخلت zu ersetzen, wie MARQ.

S. 248 Anm. 2 will. Möglich ist, dass nach وغلب على آمل ausgefallen ist وخلت (آمل) من المسلمين. Aus den Worten كفر الشاه folgt, dass der Šāh sich den Muslimen unterworfen hatte, wie Z. 2 f. erzählt ist, und die Veranlassung dazu war, dass er vor Zanbīl geflohen war. Dass, nachdem der Šāh sich Kābuls bemächtigt hatte, Zanbīl sich vor ihm fürchtete, ist ganz in der Ordnung. Nur fehlt in der Erzählung die Angabe, dass er nachher den Kābulšāh unter seine Botmässigkeit gebracht hat. Denn aus Bal. ٢٩٧, 13 f. und Tab. Z. 12 ff. folgt, dass nicht der Šāh, sondern Zanbīl der hervorragende Herrscher war, da er für sein Land Sidjistān und für Kābul einen Vertrag schloss. Dass er dazu kein Recht gehabt hätte, wie MARQ. S. 249 annimmt, ist blosse Hypothese. Ueberhaupt wissen wir wenig Bescheid über die Geschichte dieser Länder. Selbst von der grossen Calamität des Jahres 70, worüber Arīb ١٤ f. uns eine Mittheilung macht, sagen die Historiker kein Wort, es müsste denn die Niederlage von Jazīd ibn Zijād (Balādh. ٢٩٧, l. Z. ff.) gemeint sein.

S. 254. MARQUART meint, dass in الدرارى kein arabischer Artikel steckt. Sollte aber der Name nicht mit dem auf derselben Seite erwähnten Darada zusammenhängen?

Die Untersuchungen MARQUART's erstrecken sich über einen sehr grossen Ländercomplex und eine lange Zeitperiode. Das Material musste dementsprechend von den verschiedensten Seiten hergeholt werden und was Dr. MARQUART hierin geleistet hat, ist wirklich erstaunlich. Die griechisch-römischen Quellen, die byzantinischen, armenischen, syrischen, persischen, arabischen, türkischen, indischen, chinesischen Bücher, nebst der auf diese bezüglichen Litteratur, alle sind benützt und das nicht oberflächlich, sondern mit kritischer Sorgfalt. Fast jede Seite seines Buches giebt neue Belehrung oder wenigstens Anregung zu neuer Prüfung. Ich will daraus hervorheben, was er S. 26 über Samarān schreibt; seine Zusammenstellung der Berichte über die Kūšān und die Chioniten S. 50 ff., obgleich darin bei der Mangelhaftigkeit der Quellen manches fraglich bleibt; besser ist es in dieser Hinsicht mit seinen Ausführungen über die Hephtaliten gestellt; die politischen Beziehungen der Perser und

Araber zu den Kaukasusländern, den Türken und Chazaren S. 95 ff., über welche er aber demnächst eine ausführlichere Arbeit unter dem Titel ‚Die Geschichte und historische Ethnographie des Dagestan' zu veröffentlichen verspricht. In diesem Abschnitt ist besonders wichtig die Verhandlung über die kaspischen Thoren S. 100 ff. Ansprechend ist MARQUART's Erklärung des Namens Tūrān, im Gegensatz zu den Ariern S. 155 ff.; sie muss aber noch besser begründet werden, ehe sie ‚bei dem dem Denken abholden Publicum' Beifall finden kann. Namentlich muss es vor allem feststehn, dass die Heimath der Arier nach dem Awestā wirklich mit Chwārizm identisch ist, worüber der gelehrte Verfasser eine nähere Ausführung verspricht.

Von den Excursen, die alle ohne Ausnahme sehr wichtig sind, hebe ich den hervor, der über Tocharistān handelt. In diesem hat MARQUART mit Hülfe des Leidener Sinologen Prof. DE GROOT einen sehr ergiebigen Gebrauch von chinesischen Quellen machen können. Es herrscht aber in den Berichten über die Bewegungen der Volksstämme des nordöstlichen Asiens nach Süden und Westen solch eine Verwirrung, dass es auch MARQUART nicht gelungen ist von der alten Geschichte dieses Landes ein ebenso klares Bild zu entwerfen, als von der späteren Zeit, wo viel mehr vorgearbeitet ist, z. B. durch TOMASCHEK, und wo die Quellen reichlicher fliessen und genauer sind. Das gilt noch mehr von den Untersuchungen über die historische Geographie von Sind. Sehr interessant ist die Bestimmung von Qandahār-Ghandāra. Viel Ansprechendes hat auch die Vergleichung mit Huan-čung's Reisebericht. Es gehört aber nicht nur grosser Scharfsinn, doch auch Phantasie dazu, in den chinesischen Namen die einheimischen wiederzufinden. MARQUART hat auch hierin viel Vortreffliches geleistet. Einige seiner Identificationen tragen jedoch einen mehr oder weniger problematischen Charakter, so z. B. alles was er mit dem Namen سارحود bei Jaqūbī verknüpft. Jedenfalls aber hat der Verfasser aus den spärlichen, überall zerstreuten Nachrichten der Araber, der Chinesen und selbst der Inder ein historisches Ganzes entworfen, das die Grundlage für weitere Untersuchungen bilden muss, wenn einmal neue Quellen mehr Licht geben werden.

Ueberhaupt ist dieses Buch die Arbeit eines bedeutenden Forschers. Es ist sehr zu bedauern, dass er sich nicht ganz diesen Studien widmen kann.

Leiden, Januar 1902. M. J. de Goeje.

Keilinschriftliche Bibliothek, herausgegeben von Eberhard Schrader, vi. Band. ‚Mythologische, religiöse und verwandte Texte. 1. Teil. Assyrisch-babylonische Epen' von P. Jensen, Berlin, Reuther und Reichard. 1901. xxii, 589 Seiten.

Von den von Jensen für die KB. zu bearbeitenden mythologischen Texten ist jetzt die erste Hälfte, enthaltend die babylonischen Mythen und Epen, erschienen. Es sind im wesentlichen dieselben Inschriften, die er schon in seiner Kosmologie behandelt hat. Indes sind eine Menge neuer Fragmente seit jener Zeit neu gefunden, dann ist hier nicht nur eine Auswahl, sondern das gesamte Material übersetzt, und schliesslich sind diese Inschriften so schwierig, dass sie mit vollem Rechte in gewissen Zwischenräumen immer von neuem durchgearbeitet werden können. Zimmern und Delitzsch hatten zudem Jensens frühere Arbeiten weitergeführt, und so hatte der letztere nunmehr Gelegenheit, sich mit diesen auseinanderzusetzen. Aus diesen Gründen war es geboten, von der sonst in der KB. beobachteten Sitte, von einem ausführlichen Commentar abzusehen und sich auf die zum Verständnis notwendigen Noten zu beschränken, abzugehen, um die gegebenen Uebersetzungen rechtfertigen zu können. Allerdings wird das Buch, das sich doch besonders an weitere Kreise richtet, dem general reader eine Menge überflüssigen Materials bringen und ihm doppelt so teuer als ohne die Noten, und es wäre zu überlegen gewesen, ob der Commentar nicht getrennt hätte veröffentlicht werden sollen. Gekürzt hätte sicherlich manches werden können. So bringt Jensen häufig von ihm selbstständig Gefundenes, was andere schon vor ihm auseinandergesetzt haben, und fügt dann hinzu: So auch N. N. etc. Aber wir wollen darum mit dem Autor nicht rechten, sondern ihm dankbar sein für die Accuratesse und

Penibilität in der Umschrift und Uebersetzung. Man merkt überall die lange und eindringliche Beschäftigung mit den Texten, und sympatisch ist auch der ruhige, besonnene Ton in der Behandlung strittiger Fragen, den innezuhalten dem temperamentvollen JENSEN gewiss nicht immer leicht geworden ist. Generell möchte ich noch bemerken, dass der Verfasser vielleicht etwas zu häufig Ergänzungen vorgenommen hat. Auch wo diese als nicht sicher durch cursiven Druck hervorgehoben sind, können sie unerfahrene Gemüter leicht verwirren, und nach den Erfahrungen, die man bis jetzt bei Ergänzungen von so schweren Texten gemacht hat, kann man nicht vorsichtig genug sein. Ein neugefundenes Fragment macht dann viele Combinationen hinfällig. Den Anfang des Gilgamosepos hat neuerlich auch HAUPT im *JAOS* XXII, 1 ff. restituiert, und er kommt zu ganz andern Resultaten wie JENSEN. Wer hat da Recht? Am besten ist es da abzuwarten, bis neue Funde neues Licht bringen.

Ich lasse einige Einzelbemerkungen folgen.

6, 14 (s. S. 309). Bei der Form *uštaššā* ist eventuell auch an רשה zu denken; vgl. *ištášū* = *irtášū* (Nbk. 101, 11). Sonst ist allerdings, soweit ich sehe, II, 1 und II, 2 von רשה unbekannt.

6, 32. Eventuell zu *b(p)ukku* zu ergänzen (K. 4174 Col. III, 31; Rm. 340, 7. KB. VI, 118, 9, 22). Es bedeutet etwas aus Rohr Gemachtes, etwa eine Rohrhütte (? *Ṣerîfa*, heute genannt[1]), wie *šutakku*, *amu*.

6, 70. Die Form *išir* von ישר ist nicht ohne Analogien. Uebergänge von Verben פ״ו zu פ״י sind auch sonst zu constatieren, *ekir* von וקר, *irid* neben *urid* (KB. VI, 416). Auch umgekehrte Fälle lassen sich nachweisen.

---

[1] S. MEISSNER, *Von Babylon nach den Ruinen von Hira und Huarnaq*. S. 12. Der Ausdruck findet sich, wie mir Prof. NÖLDEKE mitteilt, schon im bab. Talmud. Ich benutze diese Gelegenheit, um zwei sinnstörende Druckfehler in dieser kleinen Schrift zu berichtigen, welche erst nach der letzten Correctur ohne mein Zuthun hineingekommen sind. S. 9, 13 lies: Die Fahrt dauerte ungefähr $^3/_4$ Stunde; vgl. dazu LAYARD, *Ninive und Babylon* 423, der bei Gegenströmung eine Stunde für die Tour brauchte. S. 21, 8 ist aus der bekannten Gedichtart Redde eine unverständliche Rede geworden.

38. Der zweisprachige Schöpfungsmythus ist, wie auch JENSEN annimmt, sicherlich jung, schon weil Babylon gleich hinter Eridu erwähnt wird.

40, 11. *râṭu* hat sich wahrscheinlich bis heute erhalten. Im jetzigen Arabisch bedeutet بل eine Wasserrinne von der Bewässerungsmaschine bis zum Flusse; s. *Mitt. des Sem. für orient. Sp.* 4, 162.

62, 7. *eṭêru* wird in der Bedeutung ‚bezahlen' nur in den neubabylonischen Contracten gebraucht, daher hier wohl ‚bewahren, aufbewahren'.

62, 10. Vgl. dazu Asarh. Berl. Rs. 57, also hier wohl *zinnišûtu* zu lesen.

68, 10. Zu *mussū* ist vielleicht an die Gleichung *ruṣṣunu* = *mussū* (Suppl. 44) zu erinnern.

88, 24 f. Es scheint doch, als ob Aṣûšu-namir ekle Speisenreste essen soll. Darnach müssten dann *epinnu* und *ḫabanât* die thönernen Abzugscanäle bedeuten, wie sie sich z. B. in Khorsabad (s. PERROT-CHIPIEZ, *Histoire* II, 160) gefunden haben und bis zum heutigen Tage in den Städten des Orients bestehen.

90, 48. Ich glaube, dass *ramâku* die Bedeutungen des ‚ausgiessens' und ‚sich waschens' in sich vereinigte, denn jedenfalls wusch man sich im alten Orient wie auch heute noch nicht in einer Waschschüssel, nachdem man sie mit Wasser gefüllt, sondern der Diener oder der sich Waschende giesst fortwährend Wasser aus einer Kanne auf die Hände, Füsse etc., bis die Reinigung vollendet ist.

92, 10 ff. Adapa wird hier als Lehrer der Menschheit geschildert. Er hat also die Stelle des berossischen Oannes inne. Aber wie kommt man von Adapa zu Oannes? Hat er vielleicht auch den Namen ‚Künstler' *ummânu*, *uwwânu* geführt, weil er die Menschen alle Kunstfertigkeiten lehrte?

96, 25. Tammuz und Ningišzida, welche von der Erde verschwunden sind und teilweise im Himmel, teilweise in der Unterwelt hausen, erinnern lebhaft an die ebenfalls von der Erde verschwundenen Dioskuren, ‚doch auch unter der Erde von Zeus mit Ehre

begabet, leben sie jetzt um den andern Tag und jetzo von neuem sterben sie hin; doch Ehren geniessen sie gleich den Göttern'.

112, 33. Das ק in *îḳu* ist gesichert durch REISNER, *Hymnen* 139, 140 *be-el i-gi u pal-gi;* vgl. auch CRAIG, *Rel. Texts.* II, 13, 4. Vielleicht kann man ἅπαξ λεγόμενον ܐܝܓܐ ܕܡܝܐ dazu stellen.

168, 39. Für *pîlu* = Kalkstein spricht folgende unpublicierte Inschrift auf einer 60 : 36 cm. grossen Kalksteinplatte: *(m il) Sin-ḫê-erba šar kiššati šar(mât) Ašur | e-piš ṣa-lam (il)Ašur ilâni | rabûti ana-ku ša kisalli E-sar-ra | êkal ilâni ina (aban) pi-li | piṣî te-(?)-šu ad-ki.*

176, 176. Zu *allû, alla* vgl. noch K. 233, 27 (WINCKLER, *Keilschr.* II, 10); K. 1374 Rs. 12 (ib. 21); K. 4287 Rs. 11 (ib. 34).

176, 179. Zu *šalâḫu* vgl. auch K. 1220 Rs. 1 (HARPER, *Lett.* 271) *ni-iš-laḫ-šu-nu.*

190, 47. Für *Bêlit-ṣêri* s. a. *WZKM.* 12, 64.

206, 43. Es ist schade, dass Col. IV so schlecht erhalten ist. Das ‚Thor der Länder' erinnert an die aus späteren Autoren bekannten Thore, durch welche Gog und Magog hereinbrechen wollen.

210. Zur zehnten Tafel des Gilgamosepos existiert ein Paralleltext aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie (noch unpubl.). Erhalten ist das untere Drittel der viercolumnigen Tafel, sodass also von der ersten und zweiten Columne der untere, von der dritten und vierten Columne der obere Teil vorliegt. Die Redaction ist eine andere als die uns aus Asurbanipals Bibliothek erhaltene, aber einige Phrasen können doch danach ergänzt werden. In Col. I wird die Begegnung Gilgamos (*AN-GIŚ*) mit dem Sonnengotte erzählt, der ihm auch keine Hoffnung auf Erlangung des ewigen Lebens macht. In Col. II—III trifft unser Held die Sabîtu und berichtet ihr: *(il) EN-KI-SAR ša a-ra-am-mu-ma da-an-ni-iš it-ti-ia it-ta-al-la-ku ka-lu mar-ṣa-a-tim il-li-ik-ma a-na ši-ma-ti a-pi-lu-tim ur-ri u mu-ši e-li-šu ab-ki u-ul ad-di-iš-šu a-na ki-bi-ri-im* = Ea-bani (?), den ich sehr liebte und der mit mir alle Gefahren durchgemacht hat, ist den Weg alles Fleisches gegangen. Tag und Nacht weinte ich über ihn und gab ihn nicht zum Begräbnis. In der Folge giebt Sabîtu ihm den Rat, sich hier auf Erden zu amüsieren und nicht an den Tod zu denken

(s. ZA. 14, 416). In der vierten Columne wird das Zusammentreffen des Gilgamos mit *Su-ur-su-na-bu* berichtet. Dieser Sursunabu ist jedenfalls gleich *UR-NIMIN* zu setzen. *NIMIN* ist = *šanabi* = *sunabu*; aber wie *UR* zur Aussprache *sur* kommt, ist vorläufig noch nicht klar.

222, 10. Zum Stamme חמץ vgl. Pinches, *Bab. Tabl.* II, 22, 4 ff.: *u* $^1/_3$ *ma-na TA-A-AN ḫi-im-ṣa-ta-šu-nu a-na bît* (*il*) *Šamaš E-ri-ib-*(*il*) *Sin mârê Ur-ra-ga-mil mârê Ur-ra-ga-mil u DAM-A-NI Ur-ra-ga-mil i-ru-bu-u-ma.*

232, 61. Zu *ritgubu* s. ZA. 14, 419.

268, 5. Die Schreibzeuge wurden, wie noch heute im Orient, in den Gürtel gesteckt.

282, 12. Vielleicht ist die *d(ṭ)î'u* Krankheit mit einer Krankheit zu identificieren, die man im heutigen Iraq *abû demṛe* d. i. Vater des Gehirns nennt. Sie wird immer als ‚Kopfkrankheit' bezeichnet. Begleiterscheinungen sind Röte des Kopfes, hohes Fieber und Unruhe. Die Krankheit ist ansteckend und die Sterblichkeit soll eine grosse sein. Ich selbst habe keinen Fall erlebt, aber man hört häufig den Fluch: *mâl abû demṛe* = mögest du der Kopfkrankheit verfallen. Besteht eine Beziehung zwischen dieser Krankheit und dem Denguefieber (v. Oefele in *Orient. Lit.* 2, 92)?

405. Dass *uṣurtu* von יצר herkommt und צורתא Lehnwort im Aram. sei, halte ich für richtig. Ich habe diese Ansicht auch im Colleg geäussert.

426. Jensens Vermutung, dass Nbk. I, 67 *tuštêpiru* für *tuštêbbiru* zu lesen sei, wird bestätigt durch ein bei den Ausgrabungen in Babylon gefundenes Duplikat, das *tu-uš-te-pi-ru* bietet.

463. Mir erscheint die zweite Deutung von *pâšiš apsī* als die allein richtige.

572. Jensens Bemerkungen über *maḫḫatu* und *iṭḳurtu* sind jedenfalls richtig. Auch heute wird ein Tisch gebildet, indem man ein grosses rundes Tablet auf ein hölzernes Untergestell setzt.

582, 14. Ist bei *ebiâti* nicht besser an *nišê apâti* zu denken?

Nochmals vielen Dank für die schöne Gabe.

Berlin, im Januar 1902. Bruno Meissner.

Kleine Mittheilungen.

Ist das Nitiśataka von Bhartṛhari verfasst? — R. Schmidts Uebersetzung des ‚textus ornatior' des Pañcatantra giebt auf S. 9 als 1, 12, 13, 14 drei Strophen wieder, von denen die mittlere in der guten Hs. A (Kosegg.) sowie in der ältesten aller vorhandenen Pañcatantra-Handschriften (Bhandarkar, *Catal. Decc. College* x, 190; datiert saṃvat 1442)[1] fehlt. Schmidt hat sie nach K und einem Nachtrag am Rande in A gegeben. Höchst wahrscheinlich war sie dem ursprünglichen Texte des ‚Ornatior' fremd.

Strophe 1, 12 lautet im Original:

स्वल्पस्नायुवसावशेषमलिनं निर्मांसमप्यस्थिकं
श्वा लब्ध्वा परितोषमेति न च तत्तस्य क्षुधाशान्तये ।
सिंहो जम्बुकमङ्कमागतमपि त्यक्त्वा निहन्ति द्विपं
सर्वः कृच्छ्रगतोऽपि वाञ्छति जनः सत्त्वानुरूपं फलम् ॥

Strophe 1, 14:

लाङ्गूलचालनमधश्चरणावपातं
भूमौ निपत्य वदनोदरदर्शनं च ।
श्वा पिण्डदस्य कुरुते गजपुंगवस्तु
धीरं विलोकयति चाटुशतैश्च भुङ्क्ते ॥

[1] Ein Teil des Anfanges dieser Hs. ist nach einem Ms. des t. simplicior ergänzt. Aber die obige Stelle ist in der Fassung des Ornatior erhalten.

Dieselben Strophen finden sich als I, 8 f.[1] und I, 10 hinter einander im südlichen Pañcatantra, dementsprechend als II, 36 und II, 37 ed. Pet. = II, 39 und II, 40 ed. Schlegel im Hitopadeśa. Die alte syrische Uebersetzung hat sie gleichfalls unmittelbar hinter einander (p. 3, 41 und p. 4, 4 des deutschen Textes). Sie lauten:

‚Ein niedrig gesinnter Mensch hält selbst das Geringste fortwährend fest, wie ein Hund, der einen ausgedörrten Knochen gefunden hat und sich darüber freut in seiner gemeinen Gesinnung, obgleich er keine Erquickung davon hat. Aber ein Strebsamer, der nach etwas Besserem verlangt, gibt sich nur durch Nothwendigkeit gezwungen zu-[p. 4]frieden; sonst strebt er mit Recht nach immer grösserem Reichthum, gleich dem Löwen, der einen Hasen gefangen hat und einen Waldesel erblickt, worauf er den Hasen laufen lässt in der Hoffnung auf den Waldesel.‘

‚Der Hund wedelt lange bettelnd mit dem Schweif, aber der wüthende Elefant kennt seine Stärke und Kraft; und wenn man ihm auch unter Schmeicheleien Nahrung reicht, so verschüttet er viel davon, noch bevor er frisst.‘

Das sind zweifelsohne unsere beiden Strophen. Dass sie nicht völlig den Sinn des Originals wiedergeben, darf uns nicht wundern bei einer Uebersetzung einer Uebersetzung. Schon der Pahlavī-Uebersetzer hat die beiden Tiernamen der ersten Strophe offenbar nicht verstanden. Der Schakal tritt bei Wolff S. 9, Johann von Capua (ed. Derenbourg) S. 41, 5 und in der jüngeren syr. Uebersetzung (Keith-Falconer, *Kalīlah and Dimnah*, S. 5) als Hase auf, während द्विप, wie es scheint, in das Pahlavī-Original in seiner Sanskṛt-Form herübergenommen wurde. Dem ‚Waldesel‘ der alten syr. Uebersetzung entspricht bei Wolff p. 10 ein Kameel, bei Keith-Falconer ‚a sheep or goat‘. Bei Johann von Capua p. 41 lautet der Satz: ‚Qui cum predatus est leporem, videnque quid melius seu maius, leporem dimittit, illudque melius perpetrare sollicitat.‘ Wir werden also sicher im Originale der Pahlavī-Uebersetzung die beiden

[1] Haberlandt bezeichnet die erste versehentlich als zwei Strophen!

Strophen in der Form voraussetzen dürfen, wie sie uns im textus ornatior und in der südlichen Recension des Pañcatantra vorliegt.

Aber schon Guṇāḍhya hat in seinem Pañcatantra-Texte die erste unserer beiden Strophen vorgefunden. In Somadevas Uebersetzung lautet sie:

दैवमात्मानुरूपं हि फलं सर्वोऽपि वाञ्छति ।
श्वा तुष्यत्यस्थिमात्रेण केसरी धावति द्विपे ॥

Wir dürfen also mit Sicherheit behaupten, dass die erste unserer beiden Strophen etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung, die zweite vor Ablauf des 6. Jahrhunderts zum Texte des Pañcatantra gehörte.[1]

Ebenso sicher lässt sich behaupten, dass diese beiden Strophen zum Urtexte des *Nītiśataka* gehören. Nach den Angaben von BOHLENS in seiner Ausgabe, A. WEBERS in seinen Varr. lectiones ad Bohlenii ed. Bhartrih. sent. pert. (Berol. 1850), nach den Ausgaben von TELANG, KṚṢṆAŚĀSTRI MAHĀBALA und nach der Uebersetzung von GALANOS ist der Befund der folgende:

TELANG	Kṛṣṇaśāstri	GALANOS	ROGER	v. BOHLENS Ausg.
30	30	30	22	23
31	31	31	23	26

von BOHLENS Hss. A	B	WEBERS Hs. B	Ed. Seramp.
30	32	33	33
33	70	68	70

Wir finden also in 4 von diesen 9[2] Texten die beiden fraglichen Strophen in genau derselben Ordnung wie im Pañcatantra, in zweien[3] in annähernd derselben Reihenfolge, in den anderen von einander weit getrennt. Nur in dem TAYLOR'schen Manuskript, über

[1] Dass beide Strophen im sog. textus simplicior (KIELHORNS Ausgabe und Hamburger Hss.) fehlen, fällt nicht ins Gewicht, weil der textus simplicior eine Ueberarbeitung ist. Vgl. meine Ausführungen *ZDMG.* LVI, Heft. 2. Eine eingehende Analyse denke ich zu geben, sobald ich das gesammte mir zugängliche handschriftliche Material verarbeitet habe.

[2] resp. 8, wenn wir von BOHLENS Ausgabe ausschliessen.

[3] oder einem, da von BOHLEN hier = Hs. A.

das v. Bohlen S. xi seiner Ausgabe berichtet, fehlt die zweite Strophe. Dies fällt aber bei der Beschaffenheit dieser Handschrift nicht ins Gewicht, von der von Bohlen sagt: ‚Integra quidem Sataca continet apographum sed misere vexata et versionis tantum in gratiam, ut videtur, subiecta; haec autem versio .... dialecto quadam hodierna confecta est ..... Ordo denique versuum in Cod. quam maxime est turbatus, ideo ut inutilem fere laborem instituat qui apographum hocce cum aliis velit conferre.'

Aus Vorstehendem ergiebt sich:

1. dass der Verfasser des *Nītiśataka* zwei Strophen in derselben Reihenfolge aus dem Pañcatantra entlehnt hat;

2. dass bezüglich der Anordnung Telang, Kṛṣṇaśāstri Mahābala, Galanos, Roger und Hs. A (von Bohlens Ausg.) ursprünglicher sind, als die Serampurer Ausgabe, Bohlens Hs. B und Webers Hs. B;

3. dass das *Nītiśataka* unmöglich von dem dem 7. Jahrhundert angehörigen, von I-tsing erwähnten Bhartṛhari[1] gedichtet worden sein kann.

Der erste Schluss würde nur dann hinfällig, wenn man das *Nītiśataka* beträchtlich in vorchristliche Zeit hinaufrücken wollte, wozu aber sicherlich jede Veranlassung fehlt. Uebrigens ist das Pañcatantra, wie ich an einem anderen Orte darthun werde, von Śivadāsa und anderen späteren Erzählern in seinem poetischen Teile stark geplündert worden, so dass sich der Schluss geradezu aufdrängt, dass das *Nītiśataka* nichts weiter ist, als eine Anthologie.

Zwickau (Sachsen), 3. Februar 1902. Johannes Hertel.

Pietro della Valle *über das Nāgarī-Alphabet.* — In meinem Aufsatz über das Devanāgarī-Alphabet bei Athanasius Kircher (oben xv, 313 ff.) habe ich gezeigt, dass das Alphabet der Brahmanen zum ersten Male in der *China illustrata* dieses Autors gegeben worden ist. Aber welcher ist der erste europäische Autor, der dieses Alphabet mit dem uns geläufigen Namen bezeichnet? Wie ich bereits

[1] S. v. Schroeder, *Indiens Lit. und Cultur*, S. 563 f.

a. a. O., S. 319 Anm., bemerkt habe, führt O. DAPPER, *Asia* (Nürnberg 1681) S. 58 die Bezeichnung Nagher (= Nāgarī) auf KIRCHER zurück. Die angezogne Stelle lautet bei DAPPER vollständig:

‚Nach des Della Valle Bericht, haben alle Indianische Land schafften fast einerley Sprache, wiewohl sonderbahre Buchstaben; dann obschon die Sprache in unterschiedlichen Ländern verstanden wird, so sind doch nichts destoweniger die Buchstaben voneinander unterschieden.'

‚Überdiess haben die Gelehrten oder Geistlichen Indianer oder Brahminen eine Sprach und Art von Buchstaben, welche Kircherus Nagher, und andere die Hanseretische[1] und Brahmanische genennet, die ihnen eigenthümlich zu stehet, und von den gelehrten Leuten ihres Geschlechts oder Stammens gebrauchet wird, gleichwie in Europa die Lateinische Sprache unter den Gelehrten üblich ist.'

‚Diese ihre Buchstaben sind schön und rein, aber sehr gross, und nehmen viel Platz ein. Sie sind auch um ein merkliches von denjenigen Buchstaben unterschieden, welche die Benjanische Kauffleute in Suratta gebrauchen.'

Wo KIRCHER die Buchstaben der Brahmanen Nagher genannt hat, ist mir nicht bekannt. Allerdings kenne ich bei Weitem nicht alle Werke dieses überaus fruchtbaren Schriftstellers;[2] aber ich finde den Ausdruck Nagher gerade da nicht, wo KIRCHER Anlass oder Gelegenheit gehabt hätte ihn zu erwähnen: z. B. nicht in der *China illustrata*; nicht im *Prodromus Coptus* (Romae 1636) p. 106 sqq., wo KIRCHER, nach der *Vita Xaverii* des Joannes Lucena, die Inschrift[3] um die *crux miraculosa S. Thomae apostoli* mitteilt; nicht in dem wundersamen dritten Kapitel des dritten Teiles des *Oedipus Aegyptiacus* (Romae 1654), das den Titel *De literis Brachmanum, siue Gymnosophistarum* führt. Dennoch mag KIRCHER den Namen

[1] Druckfehler für: Hanscretische.

[2] Siehe BACKER, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, I, p. 422—433.

[3] Ueber diese Inschrift vgl. BURNELL, *Indian Antiquary* III, 308 ff.; GERMANN, *Die Kirche der Thomaschristen* (1877) S. 285 f.

Nagher gekannt und in einem seiner zahlreichen Werke erwähnt haben. Stand er doch mit Reisenden und Missionaren, die sich in Indien aufhielten oder aufgehalten hatten, in lebhaftem, schriftlichen wie mündlichen, Verkehr. Es wird genügen, hier an das zu erinnern, was ich früher (*WZKM.* xv, 315. 316 n. 3) über die Patres H. Roth und A. Ceschi[1] mitgeteilt habe. Jedenfalls war Kircher selbst niemals in Indien: er muss also für den Namen Nagher einen Gewährsmann gehabt haben.[2] Und wer ist dieser Gewährsmann? Ohne Zweifel der berühmte Reisende Pietro della Valle, den Dapper in dem ersten der oben ausgehobnen Sätze citiert; derselbe Della Valle, der jenes koptisch-arabische Glossar[3] nach Rom brachte, das nachmals von Kircher in seiner *Lingua Aegyptiaca restituta* veröffentlicht wurde und das noch heute für die ägyptische Sprachforschung unentbehrlich ist (vgl. z. B. Erman in der *Allgemeinen deutschen Biographie* xvi, 1 ff.). An drei Stellen seiner Reisebeschreibung[4] spricht Della Valle von dem Nāgarī-Alphabet und nennt es Nagher (oder Nagheri), wie wir sehen werden. Da Kircher, nach dem Zeugniss von Dapper, den Namen Nagher genau wie Della Valle mit einem *gh* schreibt,[5] so wird der letztere bis auf Weiteres als

---

[1] Den Pater A. Ceschi erwähnt Kircher auch in seinem *Oedipus Aegyptiacus* III, pp. 22. 27.

[2] Es ist sehr wahrscheinlich, dass nur ein Irrtum auf Seiten Dappers vorliegt, wenn er den Namen Nagher auf Kircher zurückführt. Derartige Irrtümer kommen vor. So behauptet Polycarpus Lyser in seiner Dissertation *De origine eruditionis non ad Judaeos sed ad Indos referenda* (auf die mich Professor E. Kuhn aufmerksam gemacht hat), Vitembergae 1716, p. 43, das Brahmanenalphabet in der *China illustrata* des A. Kircher stamme aus der *Vita Xaveriana* des Joh. Lucena!

[3] Della Valle, *Reiss-Beschreibung* I, 111. Kircher, *Prodromus Coptus*, p. 196.

[4] Ich citiere die *Reiss-Beschreibung* des P. della Valle nach der deutschen Uebersetzung, die zu Genff 1674 bei Joh. Herm. Widerhold in vier Teilen erschienen ist. Das italienische Original liegt mir vor in der Ausgabe von G. Gancia, Brighton 1843. Eingesehen habe ich auch die alte englische Uebersetzung der Reisen des Della Valle in Indien vom Jahre 1664 in der Ausgabe von Edward Grey, London 1892 (Works issued by the Hakluyt Society, nos. 84—85).

[5] Als Italiener schreibt Della Valle Nagher (oder Nagheri); ebenso schreibt er z. B. Gioghi (= skr. *yogin*), während der Franzose F. Bernier Jaugui schreibt (*Travels in the Mogul Empire* ed. Constable, p. 316). In der Schreibung Nagher

KIRCHERS Quelle und als der älteste europäische Autor, der den Namen des Brahmanenalphabetes erwähnt hat, angesehn werden müssen.

DELLA VALLE hört von dem Nāgarī-Alphabet zuerst in Combrù (jetzt Bender Abbas) in Persien — also noch ehe er den indischen Boden betritt — im Jahre 1622 (siehe *Reiss-Beschreibung* III, 229). Hier wird er mit einem indischen Geistlichen, mit einem von denen, ‚die sie Sami[1] nennen' (III, 217), bekannt und erhält allerlei Belehrung von ihm über die Götzen und Götzenbilder. Er erfährt z. B., dass Sri in Sri Narsinhà ein Ehrentitel ist, und dass Narsinhà Mensch-Löw bedeutet. Der Sami wird von DELLA VALLE gebeten, seinen eigenen Namen (Damodel Sami) und den der Götzen auf ein Blatt Papier zu schreiben. ‚Er that solches[2] mit einer Gattung von Buchstaben, welche, wie er mir sagte, Naghèr genandt, und von ihnen als heilig hoch geachtet würden, und durch gantz Indien unter den Gelehrten bekandt, auch von der Banianischen Kauffleuthe von Cuzaràt ihren, von denen ich ein Alphabet habe, gantz unterschieden waren.'

Der Sami erzählt ferner: ‚dass schier alle Landschafften in Indien ihre sonderbare Sprach, und Buchstaben hätten, und ob wol

---

sehe ich keineswegs 'a curious tendency on the part of Europeans to insert the letter *h* in Oriental words' (*The travels of* Pietro della Valle *in India* ed. GREY p. 113 n. 2).

[1] DELLA VALLE erwähnt die Sami öfters. Nach EDWARD GREY a. a. O., S. 75, wären die Sami = Swami, die Herren (skr. *svāmin*). Die Richtigkeit dieser Erklärung muss ich dahingestellt sein lassen. Sicherlich falsch ist aber die Identification der Vertia bei DELLA VALLE IV, 37 mit den Vaiṣṇavas (GREY p. 104 n.). Es wäre wunderbar, wenn ein so genauer Beobachter und ein so treuer Berichterstatter wie DELLA VALLE die Jainas nicht kennen gelernt und beschrieben hätte. Unter den Vertia sind ohne jeden Zweifel Jainas zu verstehn. Hebt doch DELLA VALLE als Haupteigentümlichkeit der Vertia hervor, dass sie sich, im Gegensatz zu anderen Indern, das Haupt scheeren.

[2] Der Sami weigert sich also nicht, ‚seinen Namen schriftlich zu geben', wie der König der Gioghi bei DELLA VALLE IV, 124[a]. Ueber den namentlich bei wilden Völkern hervortretenden Widerwillen, den Namen zu verraten, vgl. z. B. RICHARD ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (Stuttgart 1878) 179 ff. 302; FRAZER, *The golden bough*[2] I, 404 ff.

etliche wenige an der Sprach einander verstünden, so hätten sie doch eine gantz andere Schrifft. Es ist demnach unter ihnen insgesamt einerley Sprach, und einerley Schrifft, nehmlich mit den Buchstaben Naghèr, nur allein den Gelehrten bekandt, welche sie alle annehmen und verstehen; eben wie bey uns in Europa, allwo so viel, und unterschiedliche Nationen, einander insgesamt in der Lateinischen Sprach, und Schrifft verstehen.'

DELLA VALLE fügt hinzu, dass er von den Naghèr-Buchstaben, die schön und deutlich, aber grob sind und einen grossen Raum einnehmen, viel geschriebene Bücher gesehen hat, dass er zwei von diesen Büchern mitbringen will (vgl. *Reiss-Beschreibung* IV, 27), und dass er mit Lust und Verwunderung zugesehen hat, wie der Sami die Feder hielt und schrieb.

Zum zweiten Male erwähnt DELLA VALLE die Nāgarīschrift bei der Beschreibung seines Besuches von Cambaia (Cambay in Gujarāt). Er lernt hier einen alten Brahmanen kennen, der sich Becà Azàrg nennt, ‚worunter Becà sein eigener, Azàrg [skr. *ācārya*] aber sein Ehren-Name ist'. Dieser Brahmane ‚zeigete uns seine Bücher, welche mit einer alten, allein den gelehrten bekandten, dem gemeinen Mann aber heutiges Tags unbewusten, und bey den Brahmanen gebräuchlichen Schrifft geschrieben waren, die sie zum Unterschied vieler anderer gemeiner, und in unterschiedlichen Indianischen Provintzen üblichen Buchstaben, Nagherì nennen' (*Reiss-Beschreibung* IV, 27).

An der dritten Stelle seiner Reisebeschreibung, wo er die Nāgarīschrift erwähnt (IV, 40), wagt DELLA VALLE eine Vermutung über den Ursprung des Namens Nagher.[1] Er besucht in einem Dorfe Namens Naghrà,[2] das zwei Cos von Cambaia entfernt liegt, einen dem Brahman geweihten Tempel. Von den Baniani oder Kaufleuten

[1] Ueber den Ursprung und die Bedeutung des Namens Nāgarī vgl. COLEBROOKE, *Miscellaneous Essays*[1] II, 27, n., und namentlich BURNELL, *Elements of South-Indian Palaeography*[1] p. 42, n. 2.

[2] IV, 38 schreibt DELLA VALLE: Hagrà. So auch im italienischen Original (ed. GANCIA, II, 563).

in Naghrà hört er, dass dieser Ort vor alten Zeiten der königliche Sitz und die Hauptstadt des ganzen Königreichs Cambaia gewesen sei. Dies bringt unsern Autor auf die Mutmassung, dass die Buchstaben Nagher ihren Namen von der Stadt Naghrà bezogen haben, weil sie vor Zeiten daselbst im Gebrauch gewesen sein könnten. Doch ist diese Herleitung eben eine blosse Mutmassung; DELLA VALLE hat durch vielfältige Erfahrung gelernt, dass bei Auslegung und Ableitung der Namen, sonderlich aber der Städte und Plätze in der Welt, der Gleichheit der Wörter nicht zu trauen sei. Nagher bedeutet, wie DELLA VALLE noch hinzufügt, in der Indianischen Sprach eine grosse Stadt.

Wenn dereinst eine Geschichte unsrer früheren Kenntnisse von Indien geschrieben werden wird, eine Geschichte, die anders ausfallen wird als die kurze Skizze in LEFMANNS *Geschichte des alten Indiens* S. 1—24, so wird auch der Name des ‚Pilgers' PIETRO DELLA VALLE, dem bereits GOETHE ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat,[1] mit Ehren genannt werden, ebenso wie in der Geschichte der Aegyptologie oder in der Geschichte der Entzifferung der altpersischen Keilinschriften.[2]

Halle a. d. S., Weihnachten 1901. TH. ZACHARIAE.

[1] In den Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniss des Westöstlichen Divans (Weimarische Ausgabe, Band 7), S. 189—211. DELLA VALLE ist derjenige Reisende, durch den ‚GOETHEN ‚die Eigenthümlichkeiten des Orients am ersten und klarsten aufgegangen'.

[2] DELLA VALLE hat zuerst (1621) mehrere Keilschriftzeichen richtig copiert und zugleich die richtige Vermutung ausgesprochen, dass diese Buchstaben ‚auf unsere Weise von der lincken zur rechten Hand geschrieben werden' (*Reiss-Beschreibung* III, 131 f.). Vgl. den *Grundriss der iranischen Philologie* II, 65 §. 29, wo die Jahreszahl 1621 für 1622 eingesetzt werden muss. Der Brief des DELLA VALLE, worin von der Keilschrift die Rede ist, ist vom 21. October 1621 datiert, nicht vom 21. Oct. 1622, wie in der *Reiss-Beschreibung* III, 139 gedruckt ist; vgl. *Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino*, ed. GANCIA vol. II, p. 228. 269.

LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE. — VOL. XI. Nos 3-4

SOMMAIRE :

TH. LEFORT. Théodore de Tabennèsi et la lettre pascale de St-Athanase sur le canon de la Bible.

A. ROUSSEL. Rāmāyaṇa. Etudes philologiques.

LÉON MAES. Lettres inédites d'André Schott.

LA VALLÉE POUSSIN. Madhyamakāvatāra. Introduction au Traité du milieu de l'Ācārya Candrakīrti, avec le commentaire de l'auteur, traduit d'après la version tibétaine *(Suite)*.

Bibl. Buddhica

LOUVAIN

J.-B. ISTAS, ÉDITEUR

BRUXELLES : SOCIÉTÉ BELGE DE LIBRAIRIE, 16, rue Treurenberg

LONDON : LUZAC & Co — LEIPZIG : G. HARRASSOWITZ

AACHEN : RUDOLF BARTH — BOMBAY : SAMACHAR-PRESS.

PARIS : E. LEROUX

1910

COMITÉ DE RÉDACTION.

A. CARNOY, professeur à l'Université, Louvain.

L. C. CASARTELLI, professeur honoraire de l'Université de Louvain, Manchester.

PH. COLINET, professeur à l'Université, Louvain.

L. DE LANTSHEERE, professeur à l'Université de Louvain, ministre de la justice, Bruxelles.

L. DE LA VALLÉE POUSSIN, professeur à l'Université, Gand.

J. FORGET, professeur à l'Université, Louvain.

A. HEBBELYNCK, Recteur honoraire de l'Université de Louvain, Rome.

A. V. WILLIAMS JACKSON, professeur, Columbia University, New-York.

J. S. SPEYER, professeur à l'Université, Leiden.

J. VAN DEN GHEYN, Bollandiste, Bibliothèque Royale, Bruxelles.

A. WIEDEMANN, professeur à l'Université, Bonn.

Secrétaire de la Revue : TH. LEFORT, professeur à l'Université, Place de l'Université, Louvain.

MADHYAMAKĀVATĀRA

INTRODUCTION AU TRAITÉ DU MILIEU

DE

L'ĀCĀRYA CANDRAKĪRTI

AVEC LE COMMENTAIRE DE L'AUTEUR

traduit d'après la version tibétaine

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN (1)

(*Suite*).

(1) Voir *Muséon* 1907, p. 249-317.

[Chapitre VI

La terre Abhimukhī ou sixième production de la pensée d'illumination.]

(73,1) Maintenant, traitant de la sixième production de pensée, l'auteur dit :

1. « Dans l'Abhimukhī, fixé dans le recueillement de la pensée, tourné vers les principes *(dharmas)* des parfaits Bouddhas, voyant la vraie nature de ' la production en raison de ceci '(1) (c'est-à-dire du *pratītyasamutpāda*), et par conséquent fixé dans la science *(prajñā)*, il obtient la destruction *(nirodha)* ».

Ayant obtenu, dans la cinquième terre du Bodhisattva, la pureté de la vertu de méditation (dhyānapāramitā), dans la sixième terre, fixé dans le recueillement de la pensée (2), voyant la profonde nature du *pratītyasamutpāda*, le Bodhisattva obtient la destruction par la pureté de la vertu de science, et non pas auparavant : en raison de la non-prédominance de la science et de la prééminence *(prakarṣa)* du don et des autres vertus, il n'est pas possible, [dans les terres inférieures], d'obtenir la destruction.

(73,12) Parce qu'on [y] comprend que la nature des choses est semblable à un reflet, parce que les Bodhisattvas dans la cinquième terre s'appuient sur la vérité du chemin, parce qu'elle est tournée vers le principe des parfaits Bouddhas, cette [sixième] terre s'appelle *Abhimukhī*, ' Tournée vers '.

(73,16) Maintenant voulant montrer que l'ensemble des autres qualités (= *pāramitās*) dépend de la vertu de science, l'auteur dit :

---

(1) Variante : rkyen ñid hdi pai de ñid = *idampratyayatātattva*.

(2) *samāhitacitte sthita*.

2. « De même qu'une bande d'aveugles est aisément conduite par un seul homme doué de la vue à l'endroit désiré, de même ici aussi, prenant les qualités dépourvues de l'œil intellectuel, [la science] va à l'état de Victorieux (1). »

De même qu'un seul homme doué de la vue conduit aisément une bande innombrable d'aveugles à l'endroit où elle désire aller, de même, la vertu de science, prenant les qualités, c'est-à-dire les autres vertus, monte à la *Samantaprabhā*, terre des Sugatas, — et cela parce qu'elle a pour nature la vision de ce qui est le vrai chemin et de ce qui ne l'est pas.

Ici on demandera : Vous avez dit « ce [Bodhisattva] voyant la (74,10)
vraie nature de la ' production en raison de ceci ', fixé dans la science, obtient la destruction » (ci-dessus VI. 1) (2), comment donc le Bodhisattvā doit-il voir le *pratītyasamutpāda* (3) pour voir la vraie nature de la ' production en raison de ceci ' ?

Nous répondons. La nature propre de ce [*pratītyasamutpāda*] ne peut être objet de connaissance pour nous dont l'œil intellectuel est complètement couvert par l'épaisse taie de l'ignorance *(avidyā-ghanapaṭala)* (4) ; mais elle est objet de connaissance pour les Bodhisattvas qui résident dans les terres supérieures, la sixième et les [suivantes]. Par conséquent, nous n'avons pas à être questionnés sur ce point ; ceux qu'il faut consulter ce sont les Bodhisattvas et les Bouddhas dont l'œil intellectuel, oint du collyre de la vue exacte de la vacuité qui détruit la taie obscure *(timirapaṭala)* (4) de l'ignorance, est immaculé, exempt de la taie obscure de l'ignorance.

Mais, dira-t-on, il y a des sûtras, l'*Āryaprajñāpāramitā*, (75,6)
l'*Āryadaçabhūmaka*, etc. qui disent comment un Bodhisattva marchant dans la noble Prajñāpāramitā voit la nature vraie *(tattva)* du *pratītyasamutpāda ?* Par conséquent on a le droit d'expliquer

(1) Pour cette comparaison des aveugles et du voyant, voir *Aṣṭasāhasrikā*, p. 172, et *Prajñāpāramitā en cent mille articles* citée *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX, 1 (Bibl. Ind: p. 347).

(2) Lire 74.12 *des* comme 73.4, ou encore *ba ste.*

(3) Ligne 74.14 *chos* est difficile à expliquer.

(4) Voir ci-dessous la note *ad* 304, 7.

cette question en suivant l'Écriture. — Non pas. Car comme il est difficile de déterminer l'intention de l'Écriture, il est impossible à des [hommes] comme nous d'enseigner la vérité, même en s'attachant à l'Écriture.

(75,13) Nous parlons ainsi en considérant celui qui serait autonome [dans son interprétation de l'Écriture] (1). Mais un traité (*çāstra*) a été fait par un homme qui fait autorité. Par la détermination de l'intention de l'Écriture, résultant de la vue exacte et précise de l'écriture,

3. « De la manière dont cet [homme] a compris la nature profonde des choses (2) par l'Écriture et aussi par le raisonnement, de cette manière il faut exposer [cette nature des choses] d'après et en suivant le système (3) du noble Nāgārjuna. »

(76,1) De la manière dont le Bodhisattva, marchant dans la Prajñāpāramitā, voit en vérité l'essence des choses, de cette manière le noble Nāgārjuna, connaissant exactement l'Écriture, a clairement expliqué dans le ' Traité du milieu ', par l'Écriture et le raisonnement, la vraie essence des choses qui consiste dans l'absence de nature propre. Par conséquent de la manière dont le noble Nāgārjuna a expliqué la nature des choses par l'Écriture et le raisonnement, de cette même manière je dois exposer telle quelle la doctrine qu'il a enseignée.

(76,10) Mais, dira-t-on, comment savez-vous que ce noble Nāgārjuna lui-même a déterminé exactement [le sens de] l'Écriture? — Nous le savons par l'Écriture elle-même. Comme il est dit dans l'*Āryalaṅkāvatāra* :

« Dans le sud, en Vidarbha, il y aura un illustre bhikṣu de grande réputation, nommé Nāgārjuna, destructeur de la thèse de l'être et du non-être, qui, ayant enseigné mon Véhicule dans le

---

(1) *raṅ-dbaṅ-ñid-kyi dbaṅ-du byas-nas* : *svatantratām adhikṛtya.*

(2) 75.17 variante *ches zab chos* : .. a compris le très profond dharma.

(3) 75.19, lire *lugs.*

(4) 76.4, lire *bcos la ?*

(5) 76 5, variante .. *can chos gsal bar.*

monde, le suprême grand Véhicule, réalisant la terre Pramuditā, ira en Sukhāvatī » (1);

et aussi dans l'*Āryadvādaçasahasramahāmegha* (2) : « Prince Licchavi, cet Ānanda, ainsi nommé parce que toute créature se réjouit en le voyant, quatre siècles après le nirvāṇa, sera le bhikṣu nommé Nāga, et il enseignera d'une manière développée mon enseignement. Enfin, dans l'univers nommé *Suviçuddha-prabhābhūmi,* il sera un Tabhāgata Arhat parfait Bouddha nommé Jñānākaraprabha ».

Par conséquent il est établi que ce [Nāgārjuna] a déterminé exactement [le sens de] l'Écriture.

Mais ce traité, qui a pour fruit l'enseignement correct du *pratītyasamutpāda,* il faut l'enseigner seulement à ceux dans la série [intellectuelle] de qui a été placée, par la culture antérieure, la semence de la vacuité; et point aux autres. Ceux-ci, en effet, entendant parler de vacuité, tomberaient dans un grand malheur, ayant sur la [vacuité] des conceptions erronées : parmi eux, les uns, rejetant par ignorance la vacuité, iraient à une mauvaise destinée; les autres, pensant que 'vacuité' signifie 'non-être', prenant ainsi [la vacuité] d'une manière erronée, engendreraient et développeraient la vue fausse de la négation de toutes choses. (77,6)

Par conséquent, le maître ne doit enseigner la doctrine de la vacuité qu'après s'être rendu compte des dispositions de ses auditeurs.

Mais, dira-t-on, comment [le maître] sera-t-il capable de déterminer une chose difficile à déterminer, à savoir qu'il faut enseigner la vacuité à un tel parce qu'il est digne de cet enseignement? — Il en est capable en raison des marques extérieures. (77,18)

L'auteur explique quels sont ces indices :

4. (3) « Ayant entendu la vacuité même à l'époque où il était un

(1) Cité dans Fujishima, *Bouddhisme japonais*, p. 52. — Voir aussi le colophon de l'Akutobhaya (trad. par M. Walleser). — Sur les prophéties du Laṅka, qui manquent dans la première version chinoise, voir Max Müller, *India, What can it teach us,* 1re éd., p. 298. 9.

(2) On connaît un Mahāmegha, Kandjour, Mdo, XVIII, Csoma-Feer, p. 265.

(3) L'original des stances 4 et 5 nous a été conservé dans le *Subhāṣita-*

homme ordinaire, une joie intime se renouvelle en lui [chaque fois qu'il l'entend à nouveau] ; ses yeux sont humides de larmes de joie (1), et les poils se hérissent sur son corps. »

5. « En lui, il y a une semence de l'intelligence des parfaits Bouddhas ; il est un vase pour l'enseignement de la réalité ; à cet [homme], »

dont les caractères seront définis,

« il faut enseigner la vérité vraie ; »

car avec un tel auditeur la peine du maître qui enseigne la vérité ne sera pas sans fruit. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que

« en lui les qualités marcheront à la suite de cet [enseignement]. »

Cet auditeur, non seulement évitera l'infortune engendrée par la prise erronée de la vacuité, mais encore se produiront [en lui] les qualités qui ont pour cause l'audition de la doctrine de la vacuité.

(78,27) Comment cela ? Considérant l'audition de la doctrine de la vacuité comme semblable à la possession d'un trésor, afin de ne pas en être privé,

6. (2) « Il reste toujours fixé dans son vœu de moralité ; il donne

---

saṃgraha, fol. 14 (ed. Bendall, *Muséon*, 1903, p. 387, tiré à part, p. 13)

pṛthag janatve' pi niçamya çūnyatāṃ
pramodam antar labhate muhur muhuḥ /
pramodajāsrāv*inayāta*locanaḥ (?)
tanūruhotphullatanuç ca jāyate //
yat tasya saṃbuddhadhiyo 'sti bījam
tattvopadeçasya ca bhājanaṃ saḥ /
ākhyeyam asmai paramārthasatyam
tadanvayās tasya guṇā bhavanti //

(1) 78.4, variante .. *gaṅ* = ses yeux sont pleins de larmes.

(2) *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 15

çīlaṃ samādāya sadaiva vartate
dadāti dānaṃ karuṇāṃ ca sevate /
titikṣate tatkuçalaṃ ca bodhaye
praṇāmayaty eva jagadvimuktaye //

des dons ; il pratique la compassion ; il cultive la patience ; et le mérite de ces [vertus], il l'applique à [l'acquisition de] l'illumination pour la délivrance du monde ;

7 a. il honore les parfaits Bodhisattvas. »

Il se rend compte que « par l'immoralité, je tomberai dans les mauvaises destinées et la vue de la vacuité sera interrompue », et toujours il reste fixé dans son vœu de moralité. — Il pense : « Quand même, par la moralité, j'irais dans une bonne destinée, si j'y suis indigent et par conséquent préoccupé des aliments, des remèdes, du vêtement religieux et des autres nécessités de la vie, l'audition de la vacuité sera interrompue », et il donne l'aumône. — Il se dit : « La vue de la vacuité, quand la pitié y est adjointe *(karuṇāparigṛhīta)* amène l'état de Bouddha, mais non pas autrement », et il pratique la compassion — Il pense : « Par la colère, on va d'abord dans les mauvaises destinées, puis [redevenu homme] on obtient une mauvaise complexion (1), et par là on est privé de l'estime des Āryas », et il cultive la patience. — Comme la moralité et les [autres vertus] non appliquées à [l'acquisition de] l'omniscience, ni ne sont causes de l'acquisition de la qualité de Bouddha, ni ne portent des fruits sans mesure et indéfinis, il applique cette racine de mérite à l'illumination en vue de la délivrance du monde. — Il pense : « Si on excepte les Bodhisattvas, personne n'est capable d'enseigner en vérité l'essence du *pratītya-samutpāda* », et il honore les parfaits Bodhisattvas (2).

Ayant de la sorte, longtemps et sans interruption, accumulé infailliblement une masse de mérite, (80,2)

7 b-d. « D'un homme expert dans cette profonde et vaste doctrine *(naya)*, et qui a progressivement obtenu la terre Pramuditā, celui qui la désire doit écouter ce chemin ».

C'est-à-dire ' celui qui désire la terre Pramuditā '. ' Ce [chemin]' dont les caractères seront définis.

---

(1) *durvarṇa.*

(2) rdzogs-pai byaṅ-chub-sems-dpa = *samyak sambodhisattva* (?).

(80,8) Or, pour l'enseignement de la nature vraie des choses, il y a le texte suivant de l'Écriture, à savoir dans l'*Āryadaçabhūmaka* (1) : « O vous fils du Victorieux, le Bodhisattva qui, ayant complètement accompli le chemin dans la cinquième terre du Bodhisattva, passe dans la sixième terre du Bodhisattva, il y passe par [la possession des] dix *dharmasamatās*. Quelles sont ces dix [*samatās*] ? A savoir : tous les *dharmas* sont égaux en tant qu'exempts de caractères individuels et perceptibles *(nimitta)*; tous les *dharmas* sont égaux en tant qu'exempts de caractères; de même, en tant que non produits, non nés, soustraits à toute prise *(vivikta)*, purs dès l'origine, indénomables *(niḥprapañca)*, ni admis ni rejetés (2); tous les *dharmas* sont égaux en tant que semblables à une magie, un rêve, une illusion optique, un écho, la lune dans l'eau, un reflet, une création magique; tous les *dharmas* sont égaux en tant qu'exempts de la dualité ' existence et non existence '. Contemplant ainsi la nature propre des choses, par une ardente *anulomikī kṣānti* il obtient l'Abhimukhī, sixième terre du Bodhisattva. »

---

(1) *Daçabhūmaka* (= °*bhūmīçvara*), chapitre VI, au début : yo' yaṁ bhavanto jinaputrā bodhisattvaḥ pañcamyāṁ bodhisattvabhūmau suparipūrṇamārgaḥ ṣaṣṭhīṁ bodhisattvabhūmim avatarati, sa daçabhir dharmasamatābhir avatarati. katamābhir daçabhiḥ ? yad uta sarvadharmānimittasamatayā ca sarvadharmālakṣaṇasamatayā ca sarvadharmānutpādasamatayā ca sarvadharmājātasamatayā ca sarvadharmaviviktasamatayā ca sarvadharmādiviçuddhasamatayā ca sarvadharmaniḥprapañcasamatayā ca sarvadharmānāyūhaniryūhasamatayā ca sarvadharmamāyāsvapnapratibhāsapratiçrutkodakacandrapratibimbanirmāṇasamatayā ca sarvadharmabhāvābhāvādvayasamatayā ca : ābhir daçabhir dharmasamatābhir avatarati. sa evaṁsvabhāvān sarvadharmān pratyavekṣamāṇaḥ..... pratipadyamānaḥ ṣaṣṭhīm Abhimukhīṁ bodhisattvabhūmim anuprāpnoti tīkṣṇayānulomikyā kṣāntyā, na ca tāvad anutpattikadharmakṣāntimukham anuprāpnoti.....

(2) Le ms. de Paris porte *sarvadharmāyūhaniryūhasamatayā*; le ms. Bendall : *sarvadharmmanāyūhasamatayā*. — Les formes correctes sont *āvyūha, nirvyūhā;* voir par exemple Madhyamakavṛtti 298, l. 13 : sa na kaṃ cid dharmam āvyūhati nirvyūhati . tasyaivam anāvyūhato 'nirvyūhatas traidhaituke cittaṁ na sajjati. — Les deux termes en question correspondent, avec une nuance, au couple de l'affirmation et de la négation (*samāropa, apavāda*). — Les leçons *niryūha* pour *nirvyūha*, etc., s'expliquent par le prākrit *niyyūha*.

Par conséquent, dans la pensée que, en enseignant par le raisonnement l'égalité des choses qui consiste en leur non-production *(dharmānutpādasamatā)*, il sera facile d'enseigner les autres égalités, le maître (Nāgārjuna) met *(upa-ny-as)* au début du 'Traité du milieu' [l'affirmation] : (81,4)

« Ni de soi, ni d'autrui, ni de l'un et de l'autre, ni indépendamment de cause, ne sont produits des êtres où que ce soit *(kva cana)*, en quelque temps que ce soit *(jātu)*, quels qu'ils soient *(ke cana)* (1).

Jātu, c'est-à-dire 'en un temps quelconque' *(kadā cit)* (2) ; *kva cana* a pour synonyme 'n'importe où' *(kva cit)* : ce terme, qui indique le réceptacle *(ādhāravacana)*, vise le lieu *(viṣaya)*, le temps et les systèmes *(siddhānta)* ; *ke cana*, terme qui indique le contenu *(ādheyavacanā)*, désigne les choses externes et internes. Il faut donc comprendre : « Choses externes et internes ne naissent pas (3) d'elles-mêmes, en aucun lieu, en aucun temps, d'après aucun système ». Quant à la négation *(na vidyante)*, il est faux que, [ne] portant [que] sur la naissance de soi, elle ait une valeur affirmative [c'est-à-dire comporte le corollaire : « Les êtres naissent d'autrui »], car elle est acquise dans un sens purement négatif. — Les trois autres propositions [ni d'autrui, etc.] doivent être construites de la même manière.

Reprenant les quatre propositions [de Nāgārjuna] pour les démontrer rationnellement, l'auteur dit : (81,18)

8 a-b. « Ceci même ne naît pas de ceci (4) ; comment ceci naîtrait-il d'autres ? ceci ne naît pas des deux ; comment naîtrait-il sans cause ? »

---

(1) C'est la première Kārikā du *Madhyamakaçāstra* ; voir *Madhyamakavṛtti*, p. 12.13

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ /
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke ca na //

Voir les quatre alternatives de *Dīgha*, III, p. 137.

(2) *gzhar yaṅ* a souvent pour équivalent *kadā cit*, mais représente parfois *jātu*. D'après notre texte *kva cana* couvre l'idée de temps.

(3) Littéralement *utpādasambhavo nāsti*, *utpādo na sambhavati*.

(4) Littéralement *na tad eva tata utpadyate*.

' Ceci même ne naît pas de ceci ' équivaut à [la formule de Nāgarjuna] : ' [une chose] ne nait pas d'elle-même '. Il faut comprendre de même les autres propositions [comme équivalentes à celles de Nāgārjuna]

(82,5) Mais comment ces [propositions] sont-elles avérées ? — Réponse :

8 c-d. « Il n'y a aucun avantage à ce que ceci naisse de ceci ; il est inadmissible qu'une chose née naisse à nouveau. » (1)

' ceci ' désigne ce qui naît, ce qui accomplit l'action de naître, à savoir la pousse. ' de ceci ', c'est-à-dire de la substance propre de cette même chose qui naît. Le sens de la proposition est donc : « Ce même être de pousse ne naît pas de ce même être de pousse ». (2) — Et pourquoi ? — Parce qu'il n'y a aucun avantage à ce que, de ce même être en qui est la substance propre de pousse, naisse ce même être qui possède cette substance, puisque déjà il existe. — La thèse de la naissance ' de soi ' est en contradiction avec la raison ; l'auteur dit :

« Il est inadmissible qu'une chose née naisse à nouveau. »

(82,18) Ici l'auteur se contente de formuler la proposition, et passant à la démonstration, il ajoute :

9 a-b. « Si on admet qu'une chose née naisse à nouveau, il n'y aura pas naissance de la pousse, etc. »

Si on veut que la graine, étant née, naisse encore, quel obstacle y aura-t-il à sa reproduction, grâce auquel, la graine arrêtant de se reproduire, on pourrait penser que la pousse naîtra ? Jamais ne naîtront la pousse, le tronc, la tige creuse etc. — En outre, pour la raison qui a été exposée,

9 c. « La graine, arrivée au bout de sa naissance, naîtrait. »

---

(1) Cité Madhyamakavṛtti, 13.7 et 79.11 :

tasmād dhi tasya bhavane na guṇo 'sti kaç cij
jātasya janma punar eva ca naiva yuktam //

(2) Littéralement : tasmād iti tasyaiva jāyamānasyātmarūpād ity arthaḥ . atas tasmād evāṅkurasya svātmyāt tad evāṅkurasyātmyaṃ na saṃbhavatīti pratijñārthaḥ.

Mais, dira-t-on, les causes (*pratyayas*), adjuvants (*upakāraka*) de la naissance de la pousse, l'eau, le temps, etc., transformant la graine, font naître la pousse. Et cette pousse, comme il y a contradiction à ce qu'elle existe en même temps que son facteur (*kartar*), fait périr la graine en naissant. Par conséquent les susdits défauts n'existent pas (1). Et comme la graine et la pousse ne sont pas ' autres ' (différents l'un de l'autre), on ne peut pas dire qu'il n'y a pas production ' de soi '. (83,9)

Ceci, non plus, n'est pas admissible. Car

9 d. « Comment la chose même se ferait-elle périr ? »

Comme la graine et la pousse ne sont pas ' autres ', il est inadmissible que la pousse fasse périr la [graine], de même qu'elle ne se fait pas périr elle-même.

En outre, (83,19)

10 a-b. « Pour vous (2), entre la graine, cause-facteur, et la pousse, effet *différent* (3), il n'y aura pas de différence de forme, couleur, saveur, vertu, maturité (4). »

La forme, long, rond, etc,; la couleur, jaune, etc.; la saveur, doux, etc.; la vertu (5), un genre de force, certain pouvoir merveilleux, comme, par exemple, la guérison des hémorroïdes par le seul contact du corps avec l'herbe *arça* (*arça-oṣadhi*), ou se mouvoir dans l'air en tenant le *rtsi-oṣadhi* (6) ; la maturité (7),

---

(1) yathoktadoṣāvatāro nāsti.

(2) C'est-à-dire dans votre système de la naissance ' de soi '.

(3) kāraṇahetubīja, bhinnakarma-aṅkura ?

(4) ākāravarṇarasavīryavipākabheda.

(5) Probablement *vīrya*, d'après les catégories médicales, *rasa*, *vīrya*, *vipāka* (Suçruta I, 14) ; mais il s'agit d'une vertu magique comme le démontrent les exemples. Çarad Chandra explique *nus-mthu* ' occult power when applied to necromancy ' (p. 742).

(6) Non identifié.

(7) *vipāka*, souvent ' digestibility ' (Hoernle) ; voir *Sarvadarçanasaṃgraha*, note 87 de notre traduction, *Muséon*, 1901, p. 183 ; *Kalpataru* p. 298.21.

certain caractère obtenu par transformation (1), par exemple le poivre, etc., tournant au doux (2).

Or, si la graine et la pousse ne sont pas autres, on constatera dans la pousse, sans différences, la même forme, etc., que dans la graine elle-même. Ce n'est pas le cas. Par conséquent [semence et pousse] ne sont pas autres, comme les pousses de bananier, etc., [ne diffèrent pas] des graines de garlic, etc. !

(84,15) Mais, dira-t-on, la même graine devient pousse, en abandonnant l'état de graine, en prenant un autre état. — Dans cette hypothèse,

10 c-d. « Si, abandonnant sa première nature, la [graine] devient d'une autre nature, comment y aura-t-il pour elle la qualité d'être elle ? »

' sa nature ' (*tasya bhāva*), ' qualité d'être elle ' (*tattva*), ' n'être pas autre qu'elle ' (*tadananyatva*) : tel est le sens. — D'après cette remarque, comme il n'y a pas identité (qualité de ne pas être autre) de la pousse [et de la graine], son identité [de graine] est bien compromise (3).

(85,1) Mais, dira-t-on, bien que les forme, saveur, etc. de la graine et de la pousse soient différentes, la ' chose ' n'est pas différente (4). — Non pas, car on ne saisit pas la ' chose ' qu'elles sont indépendamment de leur forme, etc. (5).

(85,4) Autre point.

11. « Si, comme vous le soutenez, la graine existe dans cette pousse, non autre, il s'ensuivra, ou bien qu'on n'y percevra pas la pousse comme on n'y perçoit pas la graine ; ou bien, la [graine] et la [pousse] étant une même chose, qu'on y percevra la graine comme on y perçoit la pousse. Par conséquent cette [théorie de l'identité] est inadmissible. »

---

(1) dravyaviçeṣaḥ pariṇāmaprāpyaḥ (?).

(2) pippalī-ādi-mṛdu-pariṇāmavat (?). — Comparer *Suçruta*, XI : vīryāṇi svabalaguṇotkarṣād rasam abhibhūya ātmakarma kurvanti yathā .... kaṭukā pippalī pittaṃ çamayati mṛduçītavīryatvāt.

(3) D'après l'édition rouge : ... n'est pas compromise.

(4) nāsti dravyabhedaḥ.

(5) ākārādyagrahaṇe teṣāṃ dravyāgrahaṇāt (?).

De même que, à l'état de pousse, l'être (1) de la graine n'est pas perçu dans sa nature particulière (2), de même, parce qu'il n'est pas autre que la graine, l'être propre (3) de la pousse ne sera pas perçu comme ne l'est pas l'être propre de la graine. Ou bien, de même que la pousse est perçue, de même, parce qu'elle n'est pas autre que la pousse, etc., la graine aussi sera perçue, comme est perçu l'être propre de la pousse.

Quiconque veut éviter ces conséquences manifestement erronées se refusera à admettre l'identité (4) de la graine et de la pousse.

Ayant de la sorte réfuté la ' naissance de soi ' en l'examinant (85,17)
d'un des deux points de vue, [au point de vue] de celui qui désire connaître la vérité (5), afin de montrer que cette conception ne tient pas non plus au point de vue du monde (6) dont l'intelligence n'est pas purifiée, l'auteur dit :

12 a-b. « Le monde même n'admet pas l'identité de la cause et du fruit (= effet); car, quand la cause a péri, il voit son effet » (7).

Quand la cause, c'est-à-dire la graine, est détruite, il voit le fruit, c'est-à-dire la pousse; par conséquent le monde même ne voit pas la graine et la pousse comme non-différents. Car, s'il y avait identité (unité), de même que la cause on ne verrait pas non plus le fruit ; or on le voit. Par conséquent il n'y a pas identité des [cause et effet].

Comme, des deux côtés [du point de vue de la vérité, du point (86,7)

(1) ātmatā.
(2) svarūpeṇa.
(3) svātmatā.
(4) ananyatva.
(5) En lisant, p. 85.18, *bzhin-du* au lieu de *gzhan-du* (donné par les deux xylographes), on obtient une version beaucoup plus simple : « ... en l'examinant d'après la méthode (au point de vue, *naya*) de celui qui désire connaître la vérité. »
(6) *lokavyavahārato 'pi.*
(7) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 18.

loko 'pi caikyam anayor iti nābhyupaiti
naṣṭe 'pi paçyati yataḥ phalam eṣa hetau /
tasmān na tattvata idaṃ na tu lokataç ca
yuktaṃ svato bhavati bhāva iti prakalpyam //

de vue du monde], la ' naissance de soi ' est en contradiction avec le raisonnement (1) :

12 c-d. « Par conséquent, cette conception : ' L'être naît de soi ', n'est justifiée ni au point de vue de la réalité, ni au point de vue du monde (2) ».

C'est pour cela que le maître [Nāgārjuna], sans faire de distinction, a nié d'une manière générale la naissance : « pas de soi ». Et qui fait une distinction [, comme Bhāvaviveka,] (3) en s'exprimant ainsi : « En vérité vraie, les êtres ne naissent pas de soi, parce qu'ils existent, comme l'intelligence (4) », sa distinction : « en vérité vraie » n'a pas de sens. Voilà ce qu'il faut en penser.

(86,15) Autre point.

13. « Si on admet la ' naissance de soi ', il y a identité (unité) de ce qui est engendré, de ce qui engendre, de l'acte, de l'agent (5) : or ces choses ne sont pas identiques ; donc il ne faut pas admettre la ' naissance de soi ' à cause des conséquences erronées, tout au long exposées, qui en découlent ».

De même, [Nāgārjuna] dit :

« Jamais il n'y a identité (unité) de la cause et du fruit ; s'il y avait identité, l'engendré et celui qui engendre seraient le même (6). »

Il n'y a pas identité [de la cause et de l'effet], car s'ensuivrait l'identité du père et du fils, ou de l'œil et de la connaissance [visuelle]. — Pour la même raison, [Nāgārjuna] dit :

---

(1) yuktiviruddha.

(2) Voir page précédente, note 7.

(3) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 17, note a, et p. 25.9.

(4) na paramārthataḥ svata utpannā bhāvāḥ, vidyamānatvāt, caitanyavat.

(5) janya-janaka-karma-kartṛ.

(6) *Madhyamakaçāstra* XX. 19 (et Vṛtti, p. 403.12)

hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate /
ekatve phalahetvoḥ syād aikyaṃ janakajanyayoḥ //

« Si le feu était le combustible, l'agent et l'acte seraient identiques (1). »

Par conséquent celui qui redoute ces conséquences erronées et d'autres semblables, et qui désire comprendre exactement les deux vérités, ne doit pas admettre que les choses naissent d'elles-mêmes.

Soit, dira-t-on, les choses ne naissent pas d'elles-mêmes ; c'est (87,15)
avéré ; et ce [premier] point (2) est justifié. Mais ce que vous avez dit : « Comment naîtraient-elles des autres ? » (vi. 8, *ad* 81,18), cela n'est pas justifié. Car, autres [que les choses qu'ils causent], « il y a quatre *pratyayas*, les *pratyayas* cause, support, antécédent immédiat, maître, producteurs des choses (3) ». Considérant ce texte sacré (*pravacana*), quoi qu'on en ait, il faut admettre la naissance en raison d'autrui (*parata utpāda*).

Quelques-uns disent à ce sujet : le *pratyaya* ' cause ' (*hetu pra-* (88.4)
tyaya), c'est cinq *hetus*, en écartant le *kāraṇahetu* ; (4) — le ' support ' (*ālambana*) est ainsi nommé parce qu'il est pris comme point d'appui : toutes les choses, étant respectivement point d'appui d'une des six connaissances [visuelle, etc.], sont *ālambanapratyaya* ; — la pensée, autre que celle qui entre dans le *nirvāṇa*-sans-reste, et les succédanés de la pensée (*caitta*), sont ' antécédant-cause ' (*anantara-pratyaya*) ; — le *kāraṇahetu* est le ' maître-cause ' (*adhipati-pratyaya*)

D'autres disent : d'après la définition [de l'Abhidharma (?)] : (88,10)
' ce qui produit est la cause ', ce qui engendre une chose, consti-

(1) Ibidem, X. 1 et p. 202.11

yad indhanam sa cet agnir ekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ /

Correctement traduit *bud-çiṅ gaṅ de me yin na.*

Notre texte paraît incorrect : *yadīndhanaṃ bhaved agnir ?*

(2) *ayaṃ pakṣaḥ*, le premier point de la quadruple négation de Nāgārjuna, voir ci-dessus *ad* 81,4.

(3) Comparer *Madhyamakavṛtti* 76.1 et 4 (notre texte porte *adhipati*, comme Mahāvyutpatti § 115) :

yasmāt parabhūtā eva bhagavatā bhāvānām utpādakā nirdiṣṭāḥ.
catvāraḥ pratyayā hetuç cālambanam anantaram
tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ

(4) kāraṇahetuvarjyāḥ pañca hetavaḥ (?) — *byed-rgyu* = *kāraṇahetu ?* — D'après *Laṅkāvatāra* (p. 85.17) il y a six causes, dont le *kāraṇahetu* ; ces causes couvrent le domaine de l'*ālambana* et de l'*anantara*. —

tuant la graine, en est le *hetupratyaya* (1) ; — le point d'appui, semblable à un bâton d'appui, grâce auquel sont engendrés la pensée et ses succédanés naissant de la cause, semblables à un homme âgé qui se lève, c'est l'*ālambana pratyaya*, car il est le point d'appui de la chose naissante : tel est le sens (2) ; — la destruction, ' précédant immédiatement ', de la cause, est *pratyaya* de la naissance du fruit, comme, par exemple, la destruction, ' précédant immédiatement ', de la graine, est *samanantarapratyaya* de la pousse (3) ; — ' ceci étant, cela se produit ', ' ceci ' est l'*adhipati pratyaya* de cela (4).

(88,19) Tous les autres *pratyayas*, le *sahajāta* ' né avec ', le *paçcājjāta* ' né après ', rentrent dans ces [quatre *pratyayas*]. Dieu (*īçvara*), etc., ne sont pas des *pratyayas*. Ainsi arrive-t-on à la conclusion :

« Il n'y a pas de cinquième *pratyaya* (5). »

Voilà ce qu'on nous objecte.

(89,3) Cela ne tient pas, étant contredit par la raison et par l'Ecriture. Exposant l'argument rationnel, l'auteur dit :

14 a-b. (6) « Si un autre naît en raison d'un autre, sans doute une épaisse obscurité naît de la flamme »,

---

'Daprès les Vaibhāṣikas-Sarvāstivādins, *kāraṇa°*, *sahabhū°*, *sabhāga°*, *saṃprayuktaka°*, *sarvatraga°*, *vipākahetu* (Mahāvyutpatti, § 114). Je croirais volontiers que notre auteur vise cette scolastique.

(1) Comparer *Madhyamakavṛtti* 77.1 : tatra nirvartako hetur iti lakṣaṇād yo hi yasya nirvartako bījabhāvenāvasthitaḥ sa tasya hetupratyayaḥ.

(2) *Ibidem* : utpadyamāno dharmo yenālambanenotpadyate sa tasyālambanapratyayaḥ.

(3) *Ibidem* : kāraṇasyānantaro nirodhaḥ kāryasyotpattipratyayaḥ, tadyathā bījasyānantaro nirodho 'ṅkurasyotpādapratyayaḥ.

(4) yasmin sati yad bhavati tat tasyādhipateyam.

(5) Voir ci-dessus page précédente, n. 3.

(6) La kārikā 14 est citée dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 19 et *Madhyamakavṛtti*, p. 36.10

anyat pratītya yadi nāma paro 'bhaviṣyaj
jāyeta tarhi bahulaḥ çikhino 'dhakāraḥ /
sarvasya janma ca bhavet khalu sarvataç ca
tulyaṃ paratvam akhile 'janake 'pi yasmāt //

En raison de leur qualité d'être « autres ». Or [semblable génération] n'est ni perçue, ni raisonnable. Donc la [naissance en raison d'autrui] n'est pas. Pour la même raison, [Nāgārjuna] a dit : « Jamais il n'arrive que la cause et le fruit soient ' autres ' ; s'ils étaient autres (s'ils existaient indépendamment l'un de l'autre), ce qui est cause serait semblable à ce qui n'est pas cause » (1)

En outre,

14 c. « Toutes choses naîtraient de toutes choses (2) ».

De toutes choses, causes et non-causes, naîtraient toutes choses, fruits et non-fruits. — Et pourquoi ?

14 d. « Parce que la qualité d'être autre [que l'effet] est la même [dans la cause et] aussi dans toutes les choses qui ne sont pas génératrices (2) ».

De même que la graine de riz, qui engendre (3), est autre que la pousse de riz, son effet, de même le feu, le charbon, la graine d'orge, etc., qui n'engendrent pas [la pousse de riz], sont autres [que la pousse de riz]. Et de même que la pousse de riz naît de la graine de riz qui est autre [qu'elle], de même elle naîtra du feu, du charbon, de la graine d'orge, etc. Et de même que, de la graine de riz, est produite la pousse de riz (4), qui est autre [que la graine de riz] ; de même en seront aussi produits cruche, étoffe, etc. — On ne voit pas semblable génération. Par conséquent il est faux aussi que [la pousse, autre, naisse de la graine, autre]. (90,1)

Mais, dira-t-on, de ce que la cause et l'effet sont ' autres ', il ne s'ensuit pas que n'importe quoi naisse de n'importe quoi. Car voici la loi déterminative (*niyama*) [qui précise le concept ' autre ']. Parce que (90,10)

---

(1) *Madhyamakaçāstra* XX 19 b, 20 b (Vṛtti, p. 403, 404)
hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate /
pṛthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā //

(2) Voir page précédente note 6.

(3) Page 90, l. 1, lire *byed-pai* ou *byed-pa* (comme ligne 3).

(4) Page 90, l. 7, le xylographe porte *myu gui*...

15. « Ce qui peut être effectué, pour cette raison on le définit ' effet ' ; ce qui est capable de l'engendrer, bien qu'étant ' autre ', c'est la ' cause ' ; la naissance a lieu en raison d'une chose faisant partie d'une même série [avec ce qui doit naître] et génératrice ; par conséquent la pousse de riz ne naît pas de l'orge, etc. Voilà l'objection (1) »

' Effet ' (*kārya*), le suffixe *kṛtya* indiquant la puissance (2), si ceci peut être effectué par cela, ceci est l'effet de cela. Ce qui est capable d'engendrer cet effet, bien que ' autre ' [que l'effet], c'est la cause. — Par conséquent, cause et effet sont tels en raison d'un mode particulier de ' non-identité ', non pas en raison de non identité en général (3).

Il y a naissance en raison d'une chose faisant partie d'une même série [avec ce qui doit naître] et génératrice : [s'il y avait naissance] en raison d'une chose faisant partie d'une série différente, par exemple [naissance de la pousse de riz] en raison de la graine d'orge ; ou en raison d'une chose faisant partie de la même série mais non génératrice, par exemple [naissance de la pousse de riz] en raison d'un ' moment ' [de la série du riz] postérieur, non antérieur [à la pousse de riz], alors on arriverait [en effet, comme vous le dites,] à cette conclusion que n'importe quoi naît de n'importe quoi.

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 20

çakyaṃ prakartum iti kāryam ato niruktaṃ
çaktaṃ yad asya janane sa paro 'pi hetuḥ /
janmaikasaṃtatigatāj janakāc ca tasmāc
chālyaṅkurasya na tathā ⏑ ⏑ - ⏑ - - //

Le manuscrit porte ... *yasmāt chālyaṅkurasya ca.* — On peut lire : *na tathā jananaṃ yavādeḥ.*

(2) Voir Pāṇini, iii, 3, 172 *çaki liṭ ca.*

(3) *anyatvaviçeṣād eva phalahetubhāvo nānyatvasāmānyāt* (?) ; ou *paratvaviçeṣeṇa....*

(4) En introduisant une négation p. 91, l. 6, à la fin (*thal-bar mi hgyur-ro*), on obtient une version plus aisée : « Comme il n'y a naissance qu'en raison d'une chose appartenant à la même série et génératrice, il est faux que nous soyons entraînés à cette conséquence de la production indéterminée, de la pousse de riz par la graine d'orge, de la pousse de riz par la tige creuse du riz ... ».

Cette explication est inadmissible (91,7)

En effet, ce qui est la cause de la pousse de riz, c'est la graine de riz, et point autre chose ; l'effet de la graine de riz, c'est la pousse de riz et point autre chose : cette détermination (*niçcaya, niyama*), d'où la tenez-vous ? C'est là tout ce que nous demandons au partisan de la cause et de l'effet (1).

Il nous répondra : Du fait qu'on constate cette détermination.

Nous redemanderons (2) : Mais comment (en vertu de quel principe) constate-t-on semblable détermination ? Répondre tout uniment : « Parce qu'on constate cette détermination, pour cette raison on la constate », sans indiquer la raison d'être de cette détermination, ce n'est pas le moyen d'écarter quoi que ce soit des critiques formulées. (91,12)

En outre, la catégorie ' non-identité ' (*paratva*), exempte de détermination, est bien établie (connue), et elle détruit le système de [notre adversaire] (3). L'auteur le montre en disant : (91,16)

16. « Vous n'admettez pas que l'orge, le *keçara* (4), le *kiṃçuka* (5), etc., produisent la pousse de riz ; ils ne sont pas capables [de la produire] ; ils ne font pas partie d'une même série [avec elle] ; ils ne [lui] sont pas pareils : de même ces qualités manquent à la graine de riz, parce qu'elle est ' autre ' [que la pousse] » (6).

De même que l'orge, le *keçara*, le *kiṃçuka*, etc., parce qu'ils sont ' autres ', ne sont pas, à votre avis, producteurs de la pousse de riz, ne sont pas doués de la capacité de produire la pousse de riz, ne font pas partie d'une même série [avec elle], ne [lui] sont pas pareils ; de même la graine de riz ne possède pas les caractères spéciaux qui viennent d'être énumérés, parce qu'elle est autre.

---

(1) phalahetuvādin

(2) paryanuyoga.

(3) aparicchinnaviçeṣaṃ paratvasāmānyaṃ prasiddham, tad eva... (?).

(4) Rottleria tinctoria, Mimusops Elengi, Mesua ferrea.

(5) Butea frondosa.

(6) Le *Subhāsitasaṃgraha* nous fournit le dernier mot de cete kārikā : *paratvāt*. On peut reconstituer

- - ⏑ - ⏑ yavakeçarakiṃçukādeḥ
çālyaṅkurasya janakatvam aniṣṭam eva

(92,8) Jusqu'ici l'auteur a exposé des objections en envisageant, comme si elle était prouvée (1), la ' différence ' [de la cause et de l'effet] qu'admet l'adversaire ; maintenant, il établit l'impossibilité de la différence des cause et effet.

17. « La pousse n'existe pas en même temps que la graine. Comment donc la graine serait-elle autre [que la pousse], en l'absence [d'une pousse] qui soit autre ? Par conséquent, dans votre système, la pousse ne naît pas de la graine. Il faut donc rejeter l'hypothèse de la naissance en raison d'autrui » (2).

(92,16) On constate que l'ami et l'ennemi, tous deux existants, sont ' autres ' l'un à l'égard de l'autre (3) ; mais la graine et la pousse ne sont pas de la sorte perçues ensemble, car la pousse n'existe pas que la graine ne soit transformée. Puisque donc la pousse n'existe pas en même temps que la graine, il n'y a pas pour la graine qualité d'être ' autre ' relativement à la pousse. Et cette qualité lui manquant, il est faux que la pousse naisse [en raison] d'un autre. Et par conséquent, il faut rejeter l'hypothèse de la naissance [en raison] d'un autre.

(93,4) Ce point est exposé [par Nāgārjuna] (4) :

« La nature propre des choses n'existe pas lors (5) de [leurs] *pratyayas*, etc. ; la nature propre des choses n'existant pas, comment [les *pratyayas*] pourraient-ils être d'une nature différente [de celle des effets] ? »

---

(1) Page 92, l, 9. *grub grub ltar* ?

(2) Cité dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 20

asty aṅkuraç ca na samānakālo
bījaṃ kutaḥ paratayāstu vinā paratvam /
janmāṅkurasya na hi sidhyati tena bījāt
saṃtyajyatāṃ parata udbhavatīti pakṣaḥ

(3) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 78.$_{11}$: vidyamānayor eva hi maitropagrāhakayoḥ (*ñer-spas* ?) parasparāpekṣaṃ paratvam, na caivaṃ bījāṅkurayor yaugapadyam...

(4) *Madhyamakaçāstra*, i, 3 (*Vṛtti*, p. 78.$_1$)

na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate /
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //

(5) Ou : ' dans [leurs] pratyayas ' ; voir page suivante, n. 2.

' *Pratyayas*, etc. ', c'est-à-dire la cause, ou les *pratyayas*, ou le complexe de la cause et des *pratyayas*, ou n'importe quel autre [principe de production]. [Aussi longtemps que leur] nature propre n'est pas transformée, la nature propre des effets n'existe pas, parce qu'ils ne sont pas nés. Cette [nature propre] n'existant pas, la qualité d'être autre [que l'effet] n'existe pas pour les *pratyayas*, etc. (1).

Le locatif [*pratyayādiṣu*, dans la kārikā de Nāgārjuna], s'explique par la règle : *yasya ca bhāvena bhāvalakṣaṇam* (2). (93,13)

Lorsqu'existent [les *pratyayas*, etc.], réceptacle (3), alors la nature propre des effets ne se trouve pas dans les *pratyayas*, etc., comme le fruit du jujubier [se trouve dans] un vase d'airain (4). Tel est le sens.

Si ceci ne se trouve pas dans cela, ceci ne naît pas de cela, comme, par exemple, l'huile de sésame [ne naît pas] du sable (5). [Nāgārjuna] l'a dit (6) :

« Si, quoique n'existant pas, l'effet naît des *pratyayas*, pourquoi ne naîtrait-il pas des non-*pratyayas* ? »

Notre maître a, dans cette stance, réfuté cette hypothèse du réceptacle [constitué par les *pratyayas*] : aussi ne la traiterons-nous pas au long et en détail.

Mais, dira-t-on, il est inexact que, comme vous l'avez dit, la pousse n'existe pas en même temps *(samānakāla)* que la graine. Car, de même que l'ascension et la descente du fléau de la balance, simultanément *(ekakāla)*, la pousse naît quand la graine périt (7). (94,6)

---

(1) tadabhāve pratyayādīnām (°ādiṣu) paratvaṃ nāsti,

(2) *Pāṇini*, iii, 3, 37 : « By the action of whatsoever the time of another action is indicated, that takes the seventh case-affix » (S. C. Vasu). « Auch dasjenige steht im Locatif, durch dessen Sein ein anderes Sein näher gekennzeichnet wird » (Böhtlingck) — *goṣu duhyamāneṣu gatāḥ, dugdhāsv āgatāḥ.*

(3) *yadāçrayo 'sti* (?). Voir Çarad Chandra sub voc. *gzhi.*

(4) *kāṃsyadroṇa-badaravat* (?) — ou *kolavat.*

(5) Exemple classique. — Lire p. 93, l. 18 : *bye-ma-dag-las* (?) (sikatābhyas).

(6) *Madhyamakaçāstra*, i. 12 (*Vṛtti*, p. 87.13)

athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate /
apratyayebhyo 'pi kasmān nābhipravartate phalam //

(7) bīje nirudhyamāne.

De même, au moment même où la graine périt, à ce moment même, simultanément, la pousse naît. Par conséquent, la destruction de la graine et la naissance de la pousse étant simultanées, graine et pousse existeront en même temps ; et, par conséquent, elles seront autres.

(94,13) L'auteur explique cette opinion de l'adversaire :

18 a-c. « De même que, ainsi qu'on peut le voir, il est inexact que l'ascension et la descente des fléaux de la balance n'aient pas lieu en même temps, de même [auront lieu en même temps] la destruction et la naissance de ce qui engendre et de ce qui est engendré ».

Donc l'objection [de non-simultanéité de la graine et de la pousse] ne tient pas.

(94,17) [Nous répondons] : même dans ce cas,

18 d. « Si [les mouvements du fléau] sont simultanés, ici [,pour la destruction et la naissance], il n'y a pas simultanéité. [L'exemple] est mauvais ».

Si on pense que, en vertu de l'exemple de la balance, la naissance et la destruction de ce qui est engendré et de ce qui engendre sont simultanées, cela n'est pas. — Pourquoi ? dira-t-on. — Si, dans l'exemple de la balance, l'ascension et la descente sont simultanés (admettons-le), néanmoins il n'y a pas simultanéité dans le sujet de l'exemple (1). Donc, ce [que vous dites] n'est pas justifié.

(95,3) Comment cette simultanéité n'existe pas, l'auteur le montre (2) :

19 a-c. « Si vous voulez que ce qui naît soit inexistant, puisqu'il tend à la naissance, et que ce qui périt soit existant, puisqu'il

---

(1) dpe-las byuṅ-bai don dnos-po la. — *arthabhāva* (?) = sujet, voir Monier Williams.

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 545,9 (à propos de la ' réincarnation ' du *vijñāna*)

janmonmukhaṃ na sad idaṃ yadi jāyamānaṃ
nāçonmukhaṃ sad api nāma nirudhyamānam /
iṣṭaṃ tadā katham idaṃ tulayā samānaṃ
kartrā vinā janir iyaṃ ca na yuktarūpā //

tend à la destruction, comment ceci sera-t-il semblable à la balance ? »

‘ Ce qui naît ’, étant tourné *(unmukha)* vers la naissance, est à venir ; ‘ ce qui périt’, étant tourné vers la destruction, est actuel. Par conséquent, ce qui n’existe pas, n’étant pas né, naît, et ce qui existe, étant actuel, périt.

Et s’il en est ainsi, comment ce cas serait-il semblable à celui de la balance ? Les deux fléaux existent actuellement ; les deux actions d’ascension et de descente peuvent donc être simultanées ; tandis que la graine, actuelle, et la pousse, à venir, n’existent pas simultanément. Donc le cas n’est pas comparable à celui de la balance.

Soit, dira-t-on, nous admettons que les deux choses (*dharma*, graine et pousse) ne sont pas simultanées, mais, cependant, leurs actions [destruction et naissance] sont simultanées. — Non pas. Car nous n’admettons pas que leurs actions soient distinctes de la chose (1). (95,16)

En outre, (95,19)

19 d. « Cette naissance sans ‘ faiseur ’ est inadmissible » (2).

Le ‘ faiseur ’ de cette prétendue action de naissance, à savoir la pousse, étant à venir, n’existe pas. Ceci posé, cette [action], n’ayant pas de point d’appui *(āçraya)* n’existe pas ; n’existant pas, comment pourrait-elle être simultanée à la destruction ? Donc, il est inadmissible que les deux actions [,destruction et naissance,] soient simultanées.

Comme le dit [Nāgārjuna] (3) : (96,5)

« S’il existait quelque part un être quelconque non né, cet [être] pourrait naître. Cet être n’existant pas, qu’est-ce qui pourra naître ? »

---

(1) L’existence du momentané réside uniquement dans son acte.

(2) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 19.13 et p. 545.

(3) *Madhyamakaçāstra* vii. 17, *Vṛtti*, p. 160.16

yadi kaç cid anutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kva cit /
utpadyeta sa, kiṃ tasmin bhāva utpadyate 'sati //

Voici le sens de ce [çloka]. S'il existait quelque part, avant que de naître, non né, un être quelconque, — soit la pousse, — cet [être] pourrait naître. Mais, avant que de naître, n'importe quoi n'importe où ne peut être tenu pour existant, précisément parce qu'il n'est pas né. Par conséquent n'existe pas, avant que de naître, l'être qui serait le point d'appui de l'action de naissance, et s'il n'existe pas, qu'est-ce qui pourra naître ?

Le mot *tasmin*, caractérisant *bhāva*, est en accord (1) ; — *bhāva* est au locatif ; — *asati* caractérise aussi *bhāva :* le mot *kim* doit être mis en rapport avec *utpadyeta ;* — ' l'être n'existant pas, qu'est-ce qui pourra naître ? ', c'est-à-dire : ' rien ne pourra naître '.

(97,1) Mais, dira-t-on, l'*Āryaçālistambasūtra* ne fournit-il *(upanyas)* pas cet exemple de la balance, disant en propres termes que « la pousse naît au moment même où périt la graine, à la façon dont s'élèvent et s'abaissent les fléaux de la balance ? » (2)

Cela est vrai; il donne cet exemple ; mais ce n'est pas pour enseigner la ' naissance par un autre ', ou pour enseigner la ' naissance d'une essence ' *(svalakṣaṇa) ;* c'est, au contraire, pour mettre en lumière la nature illusoire de la production en raison d'une cause simultanée (3), [production] qu'on admet sans l'examiner (4). Comme il est dit dans le *Catuṣṭava* (5) :

---

(1) *samānādhikaraṇa.*

(2) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 142, ad finem : kathaṃ nocchedataḥ ? na ca pūrvaniruddhād bījād aṅkuro niṣpadyate, nāpy aniruddhād bījāt : api ca bījaṃ ca nirudhyate, tasminn eva samaye 'ṅkuraç cotpadyate, tulādaṇḍonnāmāvanāmavat.

Le sūtra établit qu'il n'y a pas *uccheda*, interruption, dans le pratītyasamutpāda.

Même doctrine dans *Abhidharmakoṣa*, MS. Soc. AS. fol. 222 a : bījāṅkuranirodhanyāyena . ekasminn eva kṣaṇe bījaṃ nirudhyate 'ṅkuraç cotpadyate, tulādaṇḍanāmonnāmavat, nāçotpādayoḥ samakālatvāt.

(3) cig-car-du brten-nas hbyuṅ-ba — *cig-car-du* = simultaneously, at once, on a sudden.

(4) *avicārya siddha.* C'est-à-dire qui ne supporte pas l'examen, que le ' monde ' admet sans l'examiner.

(5) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 108

niruddhād vāniruddhād vā bījān nāṅkurasaṃbhavaḥ /
māyotpādavad utpādaḥ sarva eva tvayocyate //

MS. bījād aṅkurasaṃbhavaḥ.

« La pousse ne naît ni de la graine détruite, ni de la graine non détruite : aussi avez-vous enseigné que toutes les naissances sont semblables à la production d'une magie ».

On répondra : la graine et la pousse n'existent pas ensemble (1) ; (97,13)
par conséquent ne sont pas ' autres ' ; par conséquent il ne convient pas que [l'une] naisse [de l'autre]. Mais quand [des choses] existent ensemble, [elles] sont autres ; et il y aura naissance. Par exemple, la connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)* et les autres [phénomènes] qui se produisent avec elle *(sahabhū)*, sensation *(vedanā)*, etc. [*saṃjñā*...]. L'œil [etc.], et la couleur *(rūpa)*, etc., et les *sahabhūs* (sensation, etc.), engendrent au même moment *(samānakāla)* la connaissance visuelle [etc.] ; et de même, l'œil, etc., et la pensée (2) sont au même moment causes (*pratyayas*) de la sensation et [autres *sahabhūs*].

Il n'en est rien. — Pourquoi ? dira-t-on. (98,1)

20. « Si la qualité d'être ' autre ' existait dans la connaissance visuelle (*cakṣurdhī*) relativement à ses générateurs, simultanés, [à savoir] l'œil et les *saṃjñā* et autres *sāhabhūs*, [de deux choses l'une :] ou [la connaissance visuelle] existe : et elle n'a que faire d'être produite ; ou elle n'existe pas : et nous avons dit le défaut de [cette hypothèse] ».

Si on soutient que l'œil, etc., et la *saṃjñā*, etc., existant simultanément avec elle, sont les *pratyayas* d'une connaissance visuelle actuelle, alors il y a bien qualité d'être autres [pour ces *pratyayas*] relativement à cette [connaissance] qui existe. Mais il n'y a aucun avantage à naître pour ce qui existe. Donc elle ne naît point.

Que si, pour éviter cette négation de la naissance, vous n'admettez pas que cette [connaissance] existe, alors l'œil, etc., ne sont pas ' autres ' que la connaissance inexistante. C'est le défaut que nous avons déjà relevé.

Par conséquent, quand on soutient la production en raison d'un (98,1)
' autre ', même quand il y a ' qualité d'être autre ' (*paratva*), il

(1) cig-car-du.
(2) *citta* = *vijñāna* = *cakṣurvijñāna*, etc.

n'y a pas naissance, et par suite de l'absence [de naissance], il n'y pas dualité ; quand il y a naissance, il n'y a pas *paratva*, et par suite de l'absence de [*paratva*], il n'y a pas non plus dualité : donc, de toute façon, les choses extérieures n'existant pas, il y a vacuité des choses extérieures; et, par suite, il ne reste que des mots (1).

Par conséquent cette idée [de la production en raison d'un autre] est inadmissible.

(98,20) Maintenant, ... (2) l'auteur dit :

21. « A supposer que le générateur, produisant un effet (3) différent [de lui], soit cause, il le produira ou existant, ou n'existant pas, ou possédant cette double nature [d'existant et de non-existant], ou privé de cette double nature. Si [l'effet] existe, il n'a que faire d'un générateur ; s'il n'existe pas, que peut lui faire ce générateur ? que peut-il lui faire, s'il possède ou ne possède pas la double nature [d'existant et de non existant] ? »

(99,6) D'abord, la cause génératrice n'engendre pas un effet existant, en raison de l'objection formulée ci-dessus :

« Il est inadmissible que ce qui est né naisse à nouveau »

et le reste (4). Par conséquent ce qui existe n'a que faire des *pratyayas*.

(99,10) Si l'effet (5) n'existe pas, que peuvent lui faire ces générateurs ? [Rien], pas plus qu'à une corne de lièvre, puisqu'il n'existe pas. — Comme il est dit [par Āryadeva, dans le Çataka] (6) :

---

(1) A vrai dire, je ne sais que faire de *soṅ-soṅ-nas* (gantvā = soṅ-nas) de la ligne 18. — La conclusion (vide des choses extérieures, *phyi-rol*) est étrange, car les derniers exemples (*cakṣurvijñāna*, etc.) sont ' internes ' (*ādhyātmika*). Faut-il lire *pha-rol* dans le sens de *para*, adversaire ??

(2) Comment faut-il entendre les lignes 98.$_{20}$ et 99.$_{1}$: idānīṃ hetuphalayoḥ (*abl.*) hetuphalāpekṣaṣya kālasya abhāvaṃ deçayitum....

(3) *janya*, *utpādya*.

(4) Voir ci-dessus *ad* 82,$_{5}$.

(5) Les xylographes portent à tort *bskyed-par byed-pa*.

(6) Cité *Madhyamakavṛtti*, 393.$_{14}$

stambhādīnām alaṃkāro gṛhasyārthe nirarthakaḥ /
satkāryaṃ yasyeṣṭaṃ yasyāsatkāryam eva ca //

« Il est bien inutile qu'il orne des piliers, etc., pour la maison, celui qui affirme ou nie l'existence de l'effet ».

Et dans le Madhyamaka (1) :

« Quel effet, existant ou n'existant pas en soi, la cause pourra-t-elle engendrer ? Or, ce qui n'engendre pas ne saurait être cause ; la causalité n'existant pas, de quoi y aura-t-il effet ? »

S'il possède la double nature, qu'est-ce que les *pratyayas* peuvent lui faire ? L'objection formulée ci-dessus s'applique [à cette hypothèse]. (99,20)

Dualité = double nature ; dualité = ce qui participe à la dualité (2).

Le fait d'être revêtu de l'existence et de la non-existence ne peut se produire en un moment donné pour une même [chose]. Une chose revêtue de cette [dualité] n'existe pas. Et puisqu'elle n'existe pas, que peuvent lui faire les *pratyayas* générateurs ?

Comme il est dit dans le Traité (3) :

« Comment le nirvāṇa pourrait-il être et existence et non-existence ? Ces deux n'existent pas ensemble, comme la lumière et l'obscurité ».

Et dans le même sens (4) :

« Un agent existant et non-existant n'accomplit pas un acte

---

(1) ou *Çāstra*, XX, 21 et 22, *Vṛtti*, p. 404.11

phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati /
phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati //
na cājanayamānasya hetutvam upapadyate /
hetutvānupapattau phalaṃ kasya bhaviṣyati //

(2) La stance porte sans doute le mot *dvitva*. ' dualité ' (*gñis-ñid*), glosé par *dvibhāva* ' nature de deux ' (*gñis-kyi dňos-po*). — Par ' dualité ', il faut entendre ' ce qui réside dans la dualité ', *dvitve bhavatīti dvitvam*.

(3) *Madhyamakaçāstra* XXV. 14 (*Vṛtti*, p. 532.8)

bhaved abhāvo bhāvaç ca nirvāṇa ubhayaṃ katham

(Notre texte lit *nirvāṇam*).

La deuxième ligne manque dans les mss. sanscrits. On peut la reconstituer

na tayor ekatrāstitvam ālokatamasor yathā (?)

(4) Ibidem VIII. 7 et p. 185.5

kārakaḥ sadasadbhūtaḥ sadasat kurute na tat /
parasparaviruddhaṃ hi sac cāsac caikataḥ kutaḥ //

existant et non-existant ; existence et non-existence sont contradictoires : comment pourraient-elles se trouver ensemble ? »

(100,12) L'effet qui ne possède pas la double nature, qui ' ni n'existe, ni n'existe pas ', qu'est-ce que ces *pratyayas* pourraient faire à cet [effet] qui ne possède ni [existence] ni [non-existence] ? Car l'effet qui est dépouillé d'existence et de non-existence n'existe pas. — Comme ' l'existence plus la non-existence ' n'existent pas, la négation de l'une et de l'autre : ' exempt d'existence, exempt de non-existence ' ne donne aucune détermination (1). En effet, comme cette dualité [existence et non-existence] n'est pas établie, une chose ' exempte d'existence et exempte de non-existence ' est impossible.

Comme dit [Nāgārjuna] (2) :

« Cette définition du nirvāṇa, ' ni non-existence, ni existence ', n'est admissible que si ' l'existence et la non-existence ' sont établies ».

(101,3) Notre adversaire prend la parole : Tous les arguments, quels qu'ils soient, que nous présentons pour établir la production [des choses] sont entièrement consumés par le feu de votre esprit, comme du bois sec arrosé d'huile. Nous renonçons à apporter du combustible d'argument (3) pour atiser le feu de votre sagesse ! Et si [vous répondez] : « N'est-il pas certain que, faute de l'enseigner rationnellement, une thèse (4) n'est pas prouvée », nous dirons : Ce n'est pas le cas ; car, pour les [vérités] qui sont reçues dans le monde, on n'a que faire d'arguments, car la manière de voir (5) du monde est revêtue d'une grande force.

(101,10) L'auteur expose cette objection :

22. « Comme le monde, se reposant sur l'aperception directe (6),

---

(1) na bhāvo nābhāva iti tayoḥ pratiṣedhān na kiṃ cid eva viçeṣaṇam [prāpnoti

(2) *Madyamakaçāstra* XXV. 15, *Vṛtti*, p. 532.13

naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yā 'ñjanā /
abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati //

(3) yuktīndhana.

(4) vivakṣitārtha.

(5) darçana.

(6) raṅ lta la gnas = *svadarçanasthita*. — Voir note suivante.

est considéré comme faisant autorité, on n'a que faire ici d'exposer des preuves. Le monde considère qu'un ' autre ' est produit par un ' autre '. Par conséquent, il y a ' naissance d'un autre '. Sur ce point, pas besoin de preuve ».

Dans les cas où il se repose seulement sur l'aperception directe, le monde entier est revêtu d'une très grande force. Or il voit qu'il y a bien ' naissance d'un autre '. C'est pour le non-évident qu'il est nécessaire d'établir des preuves, et non pour l'évident (1). Par conséquent, à défaut même d'argumentation, les choses naissent d'un autre.

A cette objection [on répondra] : Les hommes qui ne comprennent pas exactement le sens du Traité (2) ; chez lesquels, au cours de la transmigration sans commencement, la croyance à l'existence (*bhāvavāsanā*) (3) a été déposée et a mûri ; qui adhèrent à l'existence (*bhāvābhiniveça*) ; qui, dépourvus d'amis spirituels (4), ne supportent pas la révélation [de la vacuité] ; qui se fondent sur l'accusation injuste [portée contre la vacuité] de contradiction avec le monde, — ces hommes, voyant qu'il est impossible de les faire revenir sur cette accusation injuste de contradiction avec le monde, sinon en exposant les nombreuses et vastes manières de pensée du monde, — l'auteur entreprend d'exposer les caractères du domaine où porte la contradiction du monde (5), et, envisageant les rapports des deux vérités (6), il dit : (101,19)

23. « Les choses portent une double nature qui est constituée par la vue exacte et par la vue erronée. Le domaine de ceux qui voient juste est appelé ' réalité ', de ceux qui voient faux, ' vérité d'erreur ' » (7).

---

(1) *pratyakṣa*. — Nous trouvons peut-être ici la justification de la traduction proposée ci-dessus : ' aperception directe '.

(2) *Madhyamaka* ou *Çāstra*.

(3) Voir, par exemple, *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX. 33, p. 424.

(4) Le texte porte seulement *mdza-po*. — Corriger peut-être *mdza-bo*.

(5) lokabādhāviṣayaṃ saviçeṣam.

(6) satyavyavasthānam adhikṛtya.

(7) Cité dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 361.4

samyaṅmṛṣādarçanalabdhabhāvaṃ
rūpadvayaṃ bibhrati sarvabhāvāḥ /
samyagdṛçāṃ yo viṣayaḥ sa tattvaṃ
mṛṣādṛçāṃ saṃvṛtisatyam uktam

(102,12) Les Bouddhas Bhagavats, qui connaissent exactement la nature propre des deux vérités, enseignent une double nature propre de toutes les choses (1), internes et externes, *saṃskāras* et pousses, etc., à savoir la relative (*sāṃvṛta*) et la véritable (*pāramārthika*). La véritable est constituée (2) par le fait qu'elle est l'objet de cette sorte de savoir qui appartient à ceux qui voient juste : mais elle n'existe pas en soi.(3) — Et c'est là une des natures [des choses]. — L'autre est constituée par la force de la vue fausse des hommes ordinaires (*pṛthagjana*), dont l'œil intellectuel est complètement couvert par la taie de l'ophtalmie (*timira*) de l'ignorance (4) : elle n'existe pas en soi, mais seulement de la manière dont existe par exemple une chose qui est l'objet de la vision des enfants. — Toutes ces choses prennent donc ces deux natures.

(103,4) De ces deux natures, celle qui est le ' domaine ' de ceux qui voient juste, c'est la réalité, c'est-à-dire c'est la vérité véritable, — dont on va expliquer les caractères spécifiques. Celle qui est le domaine de ceux qui voient faux, c'est la vérité d'erreur.

(103,7) Ayant ainsi défini les deux vérités, comme il y a dualité parmi ceux qui voient faux, les uns voyant juste et les autres faux, pour expliquer la dualité de la connaissance [fausse] et de l'objet qu'elle saisit, l'auteur dit :

24. « Et ceux qui voient faux sont de deux espèces, ceux dont l'organe [de vision, etc.] est clair, ceux dont l'organe est vicieux. La connaissance de ceux dont l'organe est vicieux est tenue pour fausse relativement à la connaissance de ceux dont l'organe est en bon état ».

' Ceux dont l'organe est clair ', — c'est-à-dire qui sont exempts d'ophtalmie, non endommagés par la jaunisse, etc., — saisissent exactement les objets extérieurs. Pour ceux dont les sens sont vicieux, c'est le contraire. Et par rapport à la connaissance de

(1) Voir *ibidem*, p. 360,8 : sarva evāmī ādhyātmikā vā bāhyā vā bhāvāḥ....

(2) ātmabhāvaṃ labhate.

(3) na svātmyena siddham.

(4) avidyātimirapaṭala. — Voir ci-dessus *ad* 74.17 et 75.3 et 104.1.

ceux dont l'organe est en bon état, la connaissance de ceux dont l'organe est vicieux est considérée comme connaissance fausse.

De même que la connaissance des [hommes qui voient faux] est (104,1)
de deux espèces, exacte et inexacte, de même il en est pour l'objet [de cette connaissance]. C'est ce que va montrer l'auteur :

25. « Ce que le monde considère comme perçu par les six organes exempts de trouble, cela est vrai du point de vue du monde ; le reste, du point de vue du monde, est tenu pour faux » (1).

L'ophtalmie *timira* (2), la jaunisse, etc., certains aliments (grenouilles) (3), etc., sont les causes internes de trouble des organes [œil... odorat]. L'huile, l'eau, le miroir, le son répété dans les cavernes des montagnes (4) et [ailleurs], les rayons du soleil dans certaines conditions de temps et de lieu, etc., sont les causes externes troublant les organes ; en l'absence de causes internes de trouble de l'organe, ces causes font qu'il perçoit des reflets, des échos, des mirages, la lune dans l'eau, etc. De même les formules et les herbes, etc., employées par un homme habile dans les magies optiques, etc.

Les causes qui troublent le *manas* [sixième sens] sont les (104,17)
mêmes (5) ; en outre, les systèmes et [propositions] (6) construits par un inorthodoxe, et les faux raisonnements (7). Quant aux rêves, etc., on en parlera ci-dessous (*ad* 140.$_3$.)

---

(1) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 353.$_{13}$

vinopaghātena yad indriyāṇāṃ
saṇṇām api grāhyam avaiti lokaḥ /
satyaṃ hi tal lokata eva çeṣaṃ
vikalpitaṃ lokata eva mithyā //

(2) *timira* = ' darkness of the eyes, partial blindness (a class of morbid affections of the coats [paṭala] of the eye ' *(Monier Williams)*; J. Jolly, *Medicin* dans *Grundriss*, p. 113. — Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 493.$_2$: atha vā timirakāmalādyupahatendriya....

(3) Les xylographes portent *da-du-ra* ?? — M. Max Walleser suggère *dardura* ; comparer Suçruta, i, 13 (I, p. 41.$_9$ de l'édition de 1835).

(4) çailaguhā.

(5) La connaissance dite du *manas (manovijñāna)* est en fonction des connaissances visuelle, etc.

(6) siddhāntādi. — ' Inorthodoxe ' : yaṅ-dag-pa ma yin-pa,

(7) anumānābhāsa.

(104,20) Donc, disons-nous, l'objet (*artha*) que le monde considère comme perceptible à cette hectade d'organes (1) exempte des causes susdites de trouble des organes, cet objet est vrai du point de vue du monde ; mais non pas par rapport aux Āryas. Quant aux reflets, etc., qui, lorsque les organes sont troublés, apparaissent comme de réels objets (2), ils sont faux par rapport au monde même.

(105,7) Maintenant, voulant expliquer ce qui vient d'être dit par un exemple, l'auteur ajoute :

26. « Les conceptions imaginaires des hérétiques (*tīrthikas*) troublés par le sommeil de l'ignorance, — comme l'*ātman* (3) — et les conceptions imaginaires comme les magies optiques, les mirages, etc., sont également inexistantes du point de vue même du monde ».

Les hérétiques, désirant pénétrer dans la réalité, désirant monter au plus haut (*prakarṣagamana*) en déterminant avec précision et sans erreur la naissance, la destruction, etc., des choses, lesquelles sont admises par les ignorants, jusqu'aux vachers et aux femmes (4), — semblables à un homme qui grimpe à un arbre en passant de branche en branche, — tombent par une grande chute dans les gouffres des mauvaises doctrines ; et, faute de voir les deux vérités, ils n'arrivent pas au fruit. Par conséquent, leurs conceptions, par exemple les trois qualités (*guṇa*) [des Sāṃkhyas], etc., n'existent pas au point de vue de la ' vérité relative du monde ' (*lokasaṃvṛtisatya*) (5).

(106,2) Par conséquent, ici,

27. « De même que la perception de ceux qui souffrent d'ophtalmie (*taimirika*) n'infirme pas la connaissance de ceux dont les

(1) indriyaṣaṭkena grāhya.

(2) viṣayarūpeṇa.

(3) *bdag-ñid ji-bzhin*. La traduction proposée ne me satisfait que médiocrement, — Peut-être = *yathāsvam* = chacun à sa manière, chacun pour soi ; comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 353,11.

(4) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 418 12 : āgopālāṅganādiko hi jano yasmāt saṃbhavaṃ vibhavaṃ ca paçyati... (Dans la note, lire *yan chad)*.

(5) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 492-493

yeux sont sains (*ataimirika*), de même la pensée de ceux à qui est caché le savoir immaculé n'infirme pas la pensée immaculée » (1).

La négation de la ' naissance d'un autre ' formulée ci-dessus n'est pas faite en se plaçant au point de vue du monde, mais bien en acceptant la vision des Āryas. Puisque cette négation de la naissance comporte cette distinction, alors, de même que la perception de l'existence des cheveux, etc., par les *taimirikas*, n'infirme pas la connaissance de ceux qui ne sont pas *taimirikas*, de même la connaissance des hommes ordinaires qui sont dépourvus du pur savoir (*anāsrava jñāna*) n'infirme pas la vision pure ; et, dans un tel domaine, il n'y a pas infirmation par le monde [de l'Ārya]. — Par conséquent, notre adversaire est un objet de risée pour les sages !

Il a donc été dit qu'il y a deux vérités, et que, d'après la distinction de la *saṃvṛti* et de la *paramārtha*, les choses ont une double nature. — Maintenant voulant expliquer la ' vérité erronée du monde ' (*lokasaṃvṛtisatya*), l'auteur dit : (106,16)

28. « L'erreur, voilant la nature propre, est [nommée] *saṃvṛti* ; ce qui, étant artificiel, apparaît comme vrai par cette [*saṃvṛti*], le Muni l'a déclaré ' vrai au point de vue de la *saṃvṛti* (*saṃvṛtisatya*), et l'objet artificiel [il l'appelle] aussi *saṃvṛti* » (2).

' Erreur ' (*moha*), ce qui fait que les créatures se trompent [*mohayati*] dans la vue des choses comme elles sont (3). [Ou]

---

(1) Cité dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 369.15

na bādhate jñānam ataimirāṇāṃ
yathopalabdhaṃ timirekṣaṇānām /
tathāmalajñānatiraskṛtānām
dhiyāsti bādho na dhiyo 'malāyāḥ //

(2) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 353 3

mohaḥ svabhāvāvaraṇād hi saṃvṛtiḥ
satyaṃ tayā khyāti yad eva kṛtrimam /
jagāda tat saṃvṛtisatyam ity asau
muniḥ padārthaṃ kṛtakaṃ ca saṃvṛtim //

Le tibétain, dernière ligne : *kṛtrimabhūtaṃ padārtham eva sāṃvṛtam* (ou *saṃvṛtitaḥ*).

(3) Le *dañ* (= *ca*) de la ligne 6 est embarassant.

l'ignorance, ayant pour caractère de voiler la vue de la vraie nature, en attribuant (1) une nature propre de chose (*bhāvasvarūpa*) qui n'existe pas, c'est la *saṃvṛti*. Ce qui, en raison de cette *saṃvṛti*, apparaît comme vrai, apparaît comme ayant une nature propre bien que n'en ayant pas, cela est vrai au point de vue de la *saṃvṛti* du monde, lequel est dans l'erreur ; cela est artificiel, ' produit en raison des causes ' (*pratītyasamutpanna*). Il y a des choses ' produites en raison de ', par exemple les reflets, les échos, etc., qui apparaissent comme fausses, à ceux mêmes qui sont revêtus de l'ignorance ; d'autres, au contraire, la couleur (bleu, etc.), la pensée, la sensation et le reste, apparaissent comme vraies. Mais d'aucune façon la nature vraie n'apparaît à ceux qui sont revêtus de l'ignorance. Et tout ce qui est faux au point de vue de la *saṃvṛti*, cela n'est pas *saṃvṛti-satya*.

(107,17) De la sorte, l'ensemble des ' éléments constitutifs de l'existence ' (*bhavāṅga*), par la force de ' l'ignorance souillée ' (*saṃkliṣṭāvidyā-vaçena*) (2), constitue la ' vérité de *saṃvṛti* '.

(107,19) Cette [*saṃvṛti*], — pour les Çrākakas, les Pratyekabuddhas et les Bodhisattvas, qui ont abandonné ' l'ignorance souillée ' et qui voient les *saṃskāras* comme ayant le même mode d'existence que les reflets, etc., — est artificielle et non pas véritable, car il n'y a pas [dans ces Āryas] ' illusion sur la vérité ' (*satyābhimāna*). Les [objets] qui trompent les sots (*bāla*) ne sont que *saṃvṛti* (*saṃvṛtimātra*) pour ceux qui ne sont point [des sots], parce que ces objets sont, tout comme une magie optique, etc., produits par l'enchaînement des causes.

(108,6) Cette [*saṃvṛti*], en vertu de l'activité de l'ignorance caractérisée par le ' voile du connaissable ', et sans [qu'il y ait] d'ignorance caractérisée par le ' voile de souillure ' (3), apparaît aux Āryas qui se trouvent dans la sphère où il y a manifestation (*sābhāsagocara*) ; mais non point à ceux qui se trouvent dans la sphère exempte de

---

(1) adhyāropa.

(2) Voir *Bodhicaryāvatāra*, ix, 47.

(3) *jñeyāvaraṇalakṣaṇāvidyāmātrasamācāra* par opposition à la *saṃkliṣṭa* ou *kliṣṭāvidyā* (ou *kliṣṭājñāna*) par *kleçāvaraṇa*.

manifestation (*nirābhāsa*) (1). Pour les Bouddhas, qui sont parfaitement illuminés de toute manière sur les principes, nous soutenons que l'activité de la pensée et des succédanés de la pensée (*citta, caitta*) est définitivement arrêtée (2).

C'est ainsi que Bhagavat a enseigné le *saṃvṛtisatya* et le *saṃvṛti-* (108,11)
mātra. Ce qui est réel (*paramārtha*) pour les hommes ordinaires n'est que *saṃvṛti* (*saṃvṛtimātra*) pour les Āryas qui se trouvent dans la sphère où il y a manifestation. La vacuité (*çūnyatā*), nature propre de cette [*saṃvṛti*, ou de cette manifestation], c'est la réalité pour les [Āryas]. Pour les Bouddhas, il y a seulement réalité, nature propre, et comme elle ne trompe pas, c'est la vérité réelle (*paramārthasatya*) : ils la connaissent chacun par une vue personnelle. La vérité de *saṃvṛti*, étant trompeuse, n'est pas vérité réelle.

Ayant ainsi exposé la vérité de *saṃvṛti*, l'auteur veut exposer (109,1)
la vérité réelle. Or elle est indicible, elle n'est pas objet de connaissance; il est donc impossible de l'exposer en soi (3). Aussi, afin d'éclaircir, pour le profit de ceux qui désirent l'entendre, sa nature propre qui doit être personnellement expérimentée (*svasaṃvedya*), l'auteur donne un exemple :

29. « Les choses fausses, cheveux, etc., qui sont imaginées par la vertu de l'opthalmie, la nature avec laquelle l'homme de vue pure les aperçoit, c'est la réalité. Sache qu'il en est ainsi ici [aussi] » (4).

Par la vertu de l'ophtalmie (*timirā*) (5), le *taimirika* aperçoit,

---

(1) Voir *Mahāvyutpatti* § 245.252 (anābhāsa, nirābhāsa), *Laṅkāvatāra*, p. 54, 68 ; *Daçabhūmaka* une liste de 108 nirābhāsapada (pour expulser les deux āvaraṇas) dans *Nāmasaṃgītiṭīkā*, ad 63.

(2) Aussi l'activité des Bouddhas est-elle *nirābhoga*, ' exempte de toute démarche, de tout acte de se tourner vers '.

(3) dños-su = *vastutas*. — On a *paramārthatas* dans un passage parallèle du Bodhicaryāvatāra.

(4) Cité *Bodhicaryavatārapañjikā*, p. 365.2

vikalpitaṃ yat timiraprabhāvāt
keçādirūpam vitathaṃ, tad eva /
yenātmanā paçyati çuddhadṛṣṭis
tat tattvam ity evam ihāpy avaihi //

(5) Pour ce paragraphe, comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 364.

dans un vase de corne qu'il tient en main, des masses de cheveux en mouvement (1) ; désirant les enlever, il se donne grand peine en retournant le vase à plusieurs reprises (1). « Que fait-il ? » pense un homme aux yeux sains, qui s'approche et qui, même en regardant à l'endroit des cheveux, n'aperçoit pas ces aspects de cheveux : aussi ne conçoit-il aucune idée d'existence, de non-existence, de cheveux, de non-cheveux, de noir, etc., relative à ces cheveux. Ensuite, quand le *taimirika* explique au non-*taimirika* sa pensée : « Je vois des cheveux », alors, désirant écarter cette imagination, il est vrai que le non-*taimirika*, se plaçant au point de vue du *taimirika* (2), prononce une parole qui comporte une négation (3) : « Il n'y a pas là de cheveux » ; mais, en parlant ainsi, il ne porte aucune négation relative aux cheveux. La nature vraie des cheveux est ce que voit le non-*taimirika*, et non pas [ce que voit] l'autre (4).

(110,5) De même, la nature propre des *skandhas*, *dhātus*, *āyatanas*, etc., que perçoivent ceux qui ne voient pas la réalité, en raison de l'ophtalmie qu'est l'ignorance, c'est la nature relative (*sāṃvṛta*) de ces [*skandhas*]. La nature sous laquelle les Bouddhas, délivrés de toute trace d'ignorance, voient ces mêmes *skandhas*, etc., à la façon dont l'homme aux yeux sains voit les cheveux, c'est la vérité vraie de ces [*skandhas*].

(110,12) Mais, nous dira-t-on, semblable nature n'est-elle pas une non-vue ? Comment donc les [Bouddhas] voient-ils ? — Cela est certes vrai ; mais nous disons précisément qu'ils voient en ne voyant pas. Comme il est dit dans l'Introduction aux deux vérités (*Āryasatya-dvayāvatāra*) (5) : « Si, ô devaputra, la vérité réelle pouvait réellement être objet de connaissance du corps, de la voix ou de l'esprit, elle ne mériterait pas le nom de vérité réelle, elle serait

(1) J'avoue mal comprendre les mots *hthsegs* etc., l. 10, et *bsgre*, etc., l. 14.

(2) taimirikopalabdhānurodhena.

(3) pratiṣedhaparaṃ vacanam.... Le sens est : « Une parole qui constitue pour le *taimirika* une négation ».

(4) Comparer *Bodhicaryāvatārapañjika*, p. 364, l. 10, où la leçon du manuscrit (note 4) est correcte.

(5-1) Cité dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 366.10-16.

vérité de *saṃvṛti*. Bien au contraire, ô devaputra, la vérité réelle est au-dessus de toute contingence (*vyavahāra*), exempte de distinction, de naissance, de destruction, de dénotabilité, de dénotation, de connaissabilité, de connaissance. La vérité réelle, ô devaputra, dépasse le domaine de la science de l'Omniscient avec son universalité et sa perfection (1). Comment est la vérité réelle, ce n'est pas à dire. Toutes les choses sont fausses et trompeuses. Il est impossible, ô devaputra, d'enseigner la vérité réelle. Et pourquoi ? Toutes ces choses, celui qui enseigne, ce qui est enseigné, celui qui est ' enseigné ', en réalité ne sont pas nées. Les choses, non nées, ne peuvent être dites par des choses non nées », et le reste.

Par conséquent (2), les caractères d'existence, de non-existence, (111,11)
de nature propre, de nature d'autrui, de vrai, de faux, d'éternité, d'anéantissement, de permanence (*nitya*), de non-permanence, de bonheur, de souffrance, de pureté, de non-pureté, de moi, de non-moi, de vacuité, de non-vacuité, de caractère, de caractérisable (*lakṣya*), d'unité, de différence (*anyatva*), de naissance, de destruction, etc., — ne sont pas applicables à la réalité (*tattva*). Car la nature propre de la [réalité] n'est pas perceptible.

Par conséquent, dans l'examen de la réalité, ce sont les Āryas (111,18)
qui font autorité et non pas les non-Āryas (3).

Cependant, dans l'intention d'expliquer [les caractères de] la (112,1)
' contradiction par le monde ' (*lokabādhā*) (4), [l'auteur] admet que l'opinion (vision) du monde fait autorité dans l'examen de la réalité. Dans cette hypothèse,

30. « Si le monde fait autorité, c'est que le monde voit la réalité : à quoi servent les autres, les Āryas ? à quoi sert le Noble Chemin ? — Les ignorants ne peuvent faire autorité ».

Du fait que le monde est admis comme autorité et qu'il voit la réalité, on doit admettre qu'il est débarrassé de l'ignorance, car

(1) Voir note 5, p. 36.
(2) Comparer *ibidem*, p. 366.17.
(3) Comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 2 ad finem.
(4) Littéralement : *lokasya bādhā*.

les ignorants ne font pas autorité. — On constate, en effet, que celui qui n'est pas instruit d'une chose ne fait pas autorité sur cette chose, par exemple, quand on examine des pierres précieuses, ceux qui ignorent cette [technique]. Et puisque les yeux et autres [moyens vulgaires de connaissance] suffisent à déterminer la réalité, il s'ensuit que l'application à la moralité, à l'Ecriture, à la réflexion, à la méditation, etc., est stérile en vue de l'intelligence du Noble Chemin (1). Or ce n'est pas le cas. Donc

31 a-b. « D'aucune façon le monde n'est autorité ; par conséquent, quand il s'agit de la réalité, il n'y a pas contradiction par le monde ».

D'après ce qui a été dit, le monde n'est, d'aucune façon, autorité quand il s'agit de la réalité. Par conséquent, quand il s'agit de la réalité, il n'y a pas contradiction par le monde (2).

(113,2) Mais dans quelles conditions y a-t-il donc contradiction par le monde ? — L'auteur dit :

31 c-d. « Il y a contradiction par le monde lorsqu'on nie une chose ' mondaine ' en se plaçant au point de vue du monde » (3).

Comme si quelqu'un dit : « on m'a volé quelque chose » *(vastu ?)*, et que l'interlocuteur, s'enquérant auprès de lui, dise : « quelle chose ? » ; que le premier répondant : « une cruche », le second le réfute en disant : « une cruche n'est pas une chose, parce qu'elle est mesurable, comme est une cruche vue en rêve », — alors, en ce qui concerne des objets de cette sorte, il y a contradiction par le monde de celui qui nie un objet ' mondain ' en se plaçant au point de vue du monde. Mais ce n'est pas le cas lorsqu'un homme habile, se plaçant dans la vision de l'Ārya, fait autorité. — L'homme habile doit examiner les autres [questions semblables] de cette manière.

---

(1) Comparer la stance citée *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 251.17
indriyair upalabdhaṃ yat tat tattvena bhaved yadi /
jātās tāttvavido bālās tattvajñānena kiṃ tadā /

(2) lokena bādhā

(3) = lokaprasiddhyaiva.

C'est ainsi que, même si on admet que, d'après la conviction du monde, il y a ' naissance d'un autre ', [l'auteur] évite la contradiction par le monde.

Maintenant, voulant montrer que, même d'après le monde, il n'y a pas ' naissance d'un autre '; que, par conséquent, si même on se place au point de vue du monde pour nier la ' naissance d'un autre ', il n'y a pas contradiction par le monde, l'auteur dit : (113,16)

32. « Le monde dit : ' ce fils a été engendré par moi ', pense ' un arbre a été planté [par moi] ', alors qu'il n'a fait que donner la semence : par conséquent le monde même n'admet pas la ' naissance d'un autre ' ».

En désignant quelqu'un qui a été procréé par le membre viril, [le monde] dit : « Ce fils a été engendré par moi ». Ce n'est pas que le [fils], dans sa forme [actuelle], ait été projeté du corps et placé dans le sein maternel, mais bien seulement la matière impure qui fut la semence du [fils]. Puisque le [père] projette son fils en versant la cause [de ce fils], il s'ensuit que la semence et le fils ne sont pas ' autres ' : c'est ce qui est clairement reconnu par le monde. S'il y avait ' qualité d'être autres ' [de la semence et du fils], le père, pas plus qu'un étranger, ne désignerait [: « ce fils... »]. Le même raisonnement s'applique à la graine et à l'arbre.

Par conséquent, voulant montrer l'avantage de la manière [de raisonner] qui vient d'être exposée pour établir que le *pratītya-samutpāda* est exempt de permanence et d'anéantissement (1), l'auteur dit : (114,15)

33. « De ce que la pousse n'est pas ' autre ' que la graine, il s'ensuit qu'à l'époque de la pousse la graine n'est pas anéantie ; de ce que [la pousse et la graine] ne sont pas identiques, il s'ensuit qu'à l'époque de la pousse on ne peut pas dire que la graine existe ».

Si la pousse était ' autre ' que la graine, sans doute aucun, la pousse aurait beau exister, la graine serait anéantie, — car l'exis-

(1) Traduction libre et peut-être inexacte.

tence du buffle à la mort du taureau ne fait pas que le [taureau] n'ait pas disparu ; l'existence de l'homme ordinaire ne fait pas que les Āryas ne soient pas entrés dans le *nirvāṇa*. — Comme ils ne sont pas ' autres ', la graine n'est pas anéantie, pas plus que l'être même de la pousse. Par conséquent l'anéantissement est écarté. — Comme on nie la non-destruction de la graine, parce que la pousse n'est pas ce qu'est la graine, en raison de leur non-identité, la permanence est condamnée.

(115,11) Comme il est dit [dans le *Lalitavistara*] (1) :

« De même qu'il y a pousse quand il y a graine ; mais la pousse n'est pas ce qu'est la graine ; elle n'est ni autre ni la même chose : de la sorte, la nature des choses n'est ni permanente ni anéantie.

' Quand il y a graine ' c'est-à-dire ' quand il y a eu graine '. — On objecte ; il ne convient pas que la pousse, qui a pour cause la graine, soit en naissant ' autre ' que la graine. — Réponse :

« La pousse n'est pas ce qu'est la graine ».

Mais, dira-t-on, pourquoi la même graine ne serait-elle pas la pousse ? — Réponse :

« Elle n'est ni autre, ni la même chose ».

Comme la thèse du couple ' identité et non-identité ' ne tient pas, on ne peut soutenir que [la graine] est autre et non-autre [que la pousse]. De la sorte, les deux thèses opposées étant niées en même temps, la nature des choses, exempte de permanence et d'anéantissement, se trouve mise en lumière.

(216,7) Voici le sens véritable (2). S'il y avait quelque nature propre dans la graine et dans la pousse, elles seraient ou identiques ou ' autres ' ; mais comme elles sont exemptes de nature propre, de même que graine et pousse perçues en rêve, comment y aurait-il pour elles identité ou non-identité ? Voilà ce qui en est (3).

---

(1) *Lalita*, p. 210.3 (176.11) ; cité *Çikṣāsamuccaya*, p. 238.10, 239.4, *Madhyamakavṛtti*, p. 26.8 et ailleurs :

bījasya sato yathāṅkuro na ca yo bīju sa caivāṅkuro /
na ca anyu tato na caiva tad evam anucheda açāçvata dharmatā //

(2) tattvārtha ? *don-gyi de-kho-na-ñid* = arthasya tattvam.

(3) hdi yin-par rig-par byao.

Cette doctrine est exposée [dans le *Lalitavistara*] (1) :

« Les *saṃskāras* ont l'ignorance pour cause ; les *saṃskāras* n'existent pas en réalité ; les *saṃskāras* et l'ignorance sont vides ; ils sont essentiellement inactifs » ; et dans le Traité (2) :

« Ce qui naît en raison d'une chose n'est pas identique à cette chose et n'en est pas différent : c'est pourquoi il n'y a ni permanence ni anéantissement ».

Que rien ne naisse en nature propre, il est évidemment nécessaire de l'admettre (3). S'il en était autrement, (117,3)

34. « Si le caractère propre (*svalakṣaṇa*) existait ' en raison de ', la vacuité serait cause de la destruction de la chose, puisque la chose périrait en raison d'une négation portant sur ce [*svalakṣaṇa*]. Cela ne convient pas. Par conséquent, la chose n'existe pas ».

Si le caractère propre des choses, matière, sensation, etc., [leur] essence et nature propre, était engendré par des causes et *pratyayas*, dans ce cas, lorsque le Yogin, voyant que les choses sont vides de nature propre, conçoit tous les *dharmas* comme exempts de nature propre, il concevrait nécessairement la vacuité par une négation portant sur la nature propre née de quelque façon. Par conséquent, de même que le marteau, etc., est cause de la destruction de la cruche, etc., de même aussi la vacuité serait la cause de la négation portant sur la nature propre de la chose. Or cela ne convient pas. Par conséquent il faut admettre que jamais le caractère propre des choses ne naît.

---

(1) *Lalita*, p. 210 (176.$_{13}$) ; cité *Çikṣāsamuccaya*, p. 239.$_{1}$

saṃskāra avidyapratyayās te saṃskāra na santi tattvataḥ /
saṃskāra avidya caiva hi çūnya ete prakṛtīnirīhakaḥ //

Le tibétain de Foucaux, Ryya-cher-rol-pa, p. 159 diffère du nôtre.

(2) *Madhyamakaçāstra*, xviii, 10 (*Vṛtti*, p. 375.$_{11}$)

pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat /
na cānyad api tat, tasmān nocchinnaṃ na çāçvatam //

(3) L'auteur commence la critique des Vijñānavādins, qui admettent l'existence du *paratantra*, ' ce qui dépend d'un autre ', ce qui existe ' en raison de ' (brten-nas) ou ' en raison de causes et pratyayas ' *(pratītyasamutpanna)* ; mais qui, cependant, admettent la vacuité de ce *paratantra* au point de vue de la vérité absolue.

(118,1) Comme il est dit dans l'*Āryaratnakūṭasūtra :* « Ô Kāçyapa, le chemin du milieu consiste encore dans le correct discernement des choses (*dharmas*) : il ne rend pas les *dharmas* vides (*çūnyas*) par la vacuité, mais les dharmas sont vides ; il ne rend pas les *dharmas* exempts de marques individuelles (ou émotives) (*nimitta*) par l'absence de *nimitta*, mais les *dharmas* sont sans *nimitta*... » (1).

(118,12) Ceux qui, admettant le *paratantrarūpa* (une existence ou essence relative, dépendante d'autrui), [à savoir les Vijñānavādins], conçoivent la vacuité comme portant sur ce [*paratantra*], comme ayant pour caractère l'absence de sujet et d'objet, comme semblable à l'*anityatva*, etc., [les choses sont impermanentes parce qu'elles ont la qualité d'impermanence, douloureuses en raison de la douleur...], comme ne pouvant être dite ni identique ni différente [relativement au *paratantra*] ; dans leur système, c'est par la vacuité que tous les *dharmas* sont vides, et non pas par leur nature propre.

(118,19) Comme il est dit dans *Catuḥçataka* [d'Āryadeva] :

« Il n'y a pas de vide ; on ne voit rien qui soit revêtu de vide. « Que le *nirvāṇa* soit mien ! » c'est une vue fausse qui empêche d'arriver au nirvāṇa. Les Tathāgatas l'ont déclaré ».

Et dans le Traité (2) :

« Les Victorieux ont déclaré que la vacuité est l'asile contre toutes les croyances ; mais ils ont déclaré intraitables ceux qui croient à la vacuité ».

(119,10) Ici on objecte. Admettons la négation de la ' naissance de soi '

---

(1) L'auteur poursuit la citation : les *dharmas* sont *apraṇihita*, *anabhisaṃskāra*, *ajāta*, *anutpanna*. — Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 248.4 : yathoktam bhagavatāryaratnakūṭasūtre : yan na çūnyatayā dharmān çūnyān karoti, api tu dharmā eva çūnyāḥ ; yan nānimittena dharmān animittān karoti, api tu dharmā evānimittāḥ ; yan nāpraṇihitena dharmān apraṇihitān karoti, api tu dharmā evāpraṇihitāḥ, yaivaṃ pratyavekṣā, iyam ucyate kāçyapa madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā.

(2) On rectifiera aisément ma traduction d'après l'original, *Madhyamakaçāstra*, xiii, 8, (*Vṛtti*, p. 247,1)

çūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ /
yeṣāṃ tu çūnyatādṛṣtis tān asādhyān babhāṣire //

ou ' d'un autre ', puisque en réalité il n'y a pas de naissance. Mais la matière (*rūpa*), la sensation, etc., sont aperçus par l'évidence et par le raisonnement, et sans doute aucun leur nature propre naît ' d'un autre '. Si vous ne l'admettez pas, pourquoi parler de deux vérités? Il n'y aura qu'une vérité. Donc il y a ' naissance d'un autre '.

Nous répondons : Cela est vrai ; en réalité, il n'y a pas deux (119,16)
vérités, car il est dit : « Ô bhikṣus, ceci est l'unique suprême [chose] vraie, à savoir le *nirvāṇa* qui ne trompe pas. Tous les *sāṃskāras* sont faux et trompeurs » (1). — Par conséquent, la vérité de *saṁvṛti*, on l'admet en conformité avec la pratique du monde, sans examiner la ' naissance de soi ' ou ' d'un autre ', parce qu'elle est le moyen d'entrer dans la vérité réelle.

En effet, (120,1)

35. « Parce que ces choses, quand on les examine, ne trouvent pas place de ce côté-ci de ce qui possède réalité et ' soi ', par conséquent il ne faut pas examiner la vérité pratique du monde » (2).

En effet, quand on examine la matière, la sensation, etc., en se demandant « naissent-elles de soi ? », « naissent-elles d'un autre ? », et autres questions du même ordre, elles ne se placent pas dans la seconde catégorie, celle des choses qui naissent, etc., [comme dit la stance], de ce côté-ci de ce qui en réalité a pour nature de ne pas naître, de ne pas périr. — Par conséquent, sans entrer dans l'examen [de la naissance] ' de soi ', ' d'un autre ', on admettra

---

(1) Texte cité *Madhyamakavṛtti*, p. 41 4 (comparer 237 9), *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 363.1. Légères variantes : etad dhi bhikṣavaḥ... ; ekam eva bhikṣavaḥ paramaṃ satyaṃ yad utāpramoṣadharma nirvāṇaṃ sarvasaṃskārāç ca mṛṣā moṣādharmāṇaḥ.

(2) Faut-il avouer que je n'entends pas très bien ma traduction ? On a, à peu près :

yasmād dhi te bhāvā vicāryamāṇās
tattvātmavato bhāvād arvāk
sthānaṁ na labhante tasmāl lokasya
vyavahārasatye vicāro na kartavyaḥ

evaṃ rūpavedanādīnāṃ kiṃ svato jāyante kiṃ parato jāyanta ity evaṃvidhe vicāre sati, paramārthato 'jātāniruddhasvabhāvavato 'rvāk, anyathābhāgīya-jātyādivati na sthānaṃ vidyate.

tout simplement l'opinion du monde : « cela étant, ceci se produit », subordonnant ainsi sa manière de faire au prochain (1).

(120,17) Comme dit Aryadeva (2) :

« De même qu'on ne peut faire comprendre [quelque chose] à un barbare en se servant d'une autre langue que la sienne ; de même le monde ne peut être instruit sans une méthode mondaine » ;

et [Nāgārjuna] dans le Traité (3) :

« La réalité (*paramārtha*) ne peut être enseignée qu'en prenant point d'appui sur la [vérité] pratique ; et c'est seulement par l'arrivée à la réalité qu'on obtient le *nirvāṇa* ».

Si on l'examine, la pratique du monde périt. Comme il est dit dans le Sūtra (4) :

« De même que, par le concours de trois, corde, bois, effort de la main, des instruments de musique, flûte, luth (5), etc. sort un son né de ces [trois] : que quelque sage examine : « D'où vient le son ? où va-t-il ? », il a beau examiner directions et sous-directions cardinales, il ne trouve ni l'arrivée ni le départ du son. — De même tout ce qui tient aux *saṃskāras* naît des causes et des *pratyayas* : et le Yogin, qui voit juste, voit que les *saṃskāras* sont vides et

(1) parādhīnavṛttidvāreṇa (?)

(2) Cité, sans indication de source (*Catuḥçataka ?*), dans *Madhyamakavṛtti*, p. 370 $_4$

nānyabhāṣayā mlecchaḥ çakyo grāhayituṃ yathā /
na laukikam ṛte lokaḥ çakyo grāhayitum tathā //

(3) Madhyamakaçāstra xiv, 10 (*Vṛtti*, 494.$_{12}$) ; même citation dans notre texte, p. 178 $_{11}$

vyavahāram anāçritya paramārtho na deçyate /
paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate //

Nos lectures

vyavahāram asevya paramārtho nāvagamyate

sont manifestement erronées.

(4) *Lalitavistara*, p. 177.$_{13}$ (Rājendralāl, p. 212.$_2$) ; Foucaux, Rgya-cher-rol-pa, p. 160. — La version de Foucaux diffère de la notre dans les endroits que voici : l. 11 *lag-pas*, l. 12 *sgra-sñan* (= sughoṣaka)... *sogs. pa* (qui s'écarte du sanscrit), l. 13 *de dag las ni* (même remarque) ; l. 17 *mi dmigs ;* page 122, l. 5 *dben* (= vivikta).

(5) Le *tuṇa* des mss. rappelle le *tuṇava* de la Mahāvyutpatti, § 218.$_8$, que M. Kern a rapproché du Pāli *tiṇava*, tambour ; d'autre part *gliṅ-bu* signifie flûte, ce qui n'est peut-être pas satisfaisant.

immobiles. Les *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* sont vides, qu'ils soient internes (incorporés à l'être vivant) ou externes : sans rapport avec un ' être ' (*sattva*) ou un ' soi ', sans lieu, l'essence des choses (*dharma*) est de la nature de l'espace »; et le reste.

Mais, dira-t-on, cette adhésion (*abhiniveça*) à la vérité pratique, (122,7) qui expulse crainte et désir quand on abandonne tous ses biens, — et qui est adhésion aux choses, — qui, en général, est cause de souillure (*saṃkleça*) et de purification (*vyavadāna*), il est nécessaire qu'elle naisse avec quelque réalité.

Ce ne sont là que des mots. Et pourquoi ? (122,11)

36. « Les mêmes raisons qui, pour la réalité (*tattva*), démontrent l'impossibilité de la naissance de soi et d'un autre, démontrent la même chose pour la pratique. Comment aurait lieu ' votre ' naissance ? »

De même que, quand il s'agit de la réalité (*paramārtha*), l'argumentation qui précède rend la naissance de soi et d'un autre inadmissible, de même aussi, au point de vue de la pratique, la naissance est inadmissible pour les mêmes raisons. Comment donc établirez-vous la naissance des choses ? Par conséquent, au point de vue des deux vérités, il n'y a pas naissance du caractère propre (*svalakṣaṇa*). C'est ce qu'on doit reconnaître quoi qu'on en ait.

Pour ceux qui pensent que la déclaration du maître Nāgārjuna : (123,5) « Il n'y a pas [production] de soi, etc. », comporte seulement la négation de ' l'imaginaire ' (*parikalpita-rūpa*) et non pas du ' dépendant d'un autre ' (*paratantra-rūpa*), leur thèse n'est pas établie, faute d'arguments. Il suffit de pousser sur ce point (1) ceux qui soutiennent cette opinion.

Mais on objecte : si, au point de vue des deux vérités, la nais- (123,8) sance du *svalakṣaṇa* n'a pas lieu, comment se fait-il que dans le monde soit perçue la nature propre (*svarūpa*) de ces [*svalakṣaṇas*] ? — L'auteur dit :

37-38 b. « Les reflets, et autres choses qui sont vides, dépendantes d'un complexe de causes (*samagrī*), ne sont pas sans être

(1) paryanuyoga.

connus : de même que des reflets, etc., qui sont vides, naît une connaissance qui affecte leur forme (*tadākṛti*), de même des *dharmas* vides naissent tous les *dharmas*, qui sont vides ».

Aucune chose n'existe indépendamment de la causalité. Lorsqu'il sait que les reflets, exempts d'être en soi (*svabhāva*), sont disposés en causalité, quel homme sensé reconnaîtra comme pourvues d'être en soi la matière, la sensation et autres [*skandhas*] dont il constate qu'ils existent seulement en relation avec la causalité ? (1) Par conséquent, il n'y a pas naissance ' en nature propre ' bien qu'on perçoive [celle-ci] comme existant.

(124,3) Ainsi qu'il est dit :

« Tel, dans un miroir très poli, apparaît un reflet qui n'existe pas en soi, tels il faut reconnaître les *dharmas* » (2).

(124,8) Par conséquent

38 c-d. « Comme, au point de vue même des deux vérités, il n'y a pas d'être en soi, les [choses] ne sont ni permanentes, ni anéanties ».

Comme les choses, semblables à l'aspect (*ākṛti*) d'un reflet, sont vides d'être en soi ; vu l'absence, au point de vue de la vérité réelle et aussi de la vérité de *saṃvṛti*, d'une nature (*rūpa*) existant en soi, les choses ne sont ni permanentes ni anéanties.

(124,14) Comme il est dit dans le Traité :

« Ce qui existe en soi, [on pense :] « il est faux que cela ne soit pas », donc permanence ; [mais on constate :] « cela était, cela n'est plus », donc l'anéantissement s'impose » (3).

Et encore :

« Quand on admet l'existence de la chose, on doit admettre la

---

(1) niḥsvabhāvapratibimbasya phalahetuvyavasthāpanaṃ jānan, kaḥ paṇḍitaḥ rūpāvedanādīnāṃ phalahetvapṛthaktvena sthitānām astitvamātram upalabhya sasvabhāvam vadet... (?)

(2) Je ne sais que faire de *ljon-pa* (ligne 7).

(3) *Madhyamakaçāstra*, XV, 11 (*Vṛtti*, p. 273,5

asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti çāçvatam /
nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate //

théorie de la permanence [ou] de l'anéantissement : car la chose est ou permanente ou non-permanente ». (1)

Et le reste. — De même :

« Comme le Maître crée par sa puissance magique une créature magique, et cette créature magique, créée, crée une autre [créature magique] ; de même l'agent est semblable à la [première] créature magique, et l'acte accompli par cet [agent] est comme la seconde créature magique créée par la [première] créature magique. Les passions, les actes, les corps, les agents, les fruits sont semblables à une ville de Gandharvas, à un mirage, à un rêve » (2).

C'est ainsi que [le Maître] montre, par l'exemple de la créature magique, que des choses dépourvues d'être propre naissent de choses dépourvues d'être propre. (125,19)

Par conséquent, par suite de l'inexistence d'être propre au point de vue des deux vérités, non seulement on est bien loin des vues hérétiques de la permanence et de l'anéantissement, mais encore la relation de l'acte et du fruit, même quand l'acte a péri depuis longtemps, se trouve justifiée sans avoir besoin d'imaginer soit la série de l'*ālayavijñāna* (3), soit ' l'impérissable ' (*avipraṇāça*), soit la *prāpti*, et le reste.

Comment cela ?

---

(1) Ibid. xxi. 14 et 421.9

bhāvam abhyupapannasya çāçvatocchedadarçanam /
prasajyate, sa bhāvo hi nityo 'nityo ['tha] vā bhavet //

Notre texte porte, p. 125, l. 1, *ňos-po med-par*. Corriger *yod par*. — Aucune des versions tibétaines ne traduit *vā*.

(2) Ibid. XVII, 31-33, p. 330.2,10, 334.5

yathā nirmitakaṃ çāstā nirmimīta rddhisampadā /
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ //
tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tatkṛtam /
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā //
kleçāḥ karmāṇi dehāç ca kartāraç ca phalāni ca /
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ //

Notre version, au lieu de *gzhan-zhig* (anyo nirmito) à *gaṅ-zig*.

(3) Je crois qu'il faut corriger : « ... soit l'*ālayavijñāna*, soit la série du *vijñāna* ... ». — Sur l'*avipraṇāça* et tout ce problème de la rétribution de l'acte, voir Madhyamakavṛtti, p. 311.6. — Je n'y trouve cependant aucun renseignement sur la *prāpti* (thob-pa).

39. « Comme [l'acte] ne périt pas en son être propre, il s'ensuit que, sans qu'il y ait un réceptacle (*ālaya*) pour son efficace (*çakti*), le fruit vient à naître quelque part d'un acte même qui a péri depuis longtemps. Sachez-le ».

Celui qui soutient que l'acte périt, pour répondre à cette question : « Comment le fruit peut-il naître de cet acte qui a péri ? », imagine soit l'*ālayavijñāna* où se place l'efficace de l'acte qui a péri ; soit une autre entité, l'*avipraṇāça*, semblable à un registre de dettes ; soit la *prāpti* ; soit la série intellectuelle parfumée par les traces de l'acte.

Mais pour celui qui soutient que l'acte n'est pas né en soi, dans son système, l'acte ne périt pas : il n'y a pas de raison pour que le fruit ne naisse pas d'une chose non détruite ; les actes ne périssant pas, la relation du fruit et de l'acte se trouve parfaitement justifiée.

(126,18) Comme il est dit dans le Traité (1) :

« Pourquoi l'acte ne naît-il pas ? Parce qu'il est sans être propre ; et parce qu'il n'est pas né, pour cette raison il ne périt pas ».

Et dans le Sūtra (2) :

« ' La mesure de la vie de l'homme est de cent ans : il vit tant de temps '. On peut parler ainsi ; mais les années ne s'accumulent pas en tas : chacun l'admet. Ceci aussi est semblable à cela ».

« Nous disons : ' sans destruction ' ; nous disons : ' l'acte périt '. Il n'y a pas destruction au point de vue de la vacuité ; il y a destruction au point de vue de la pratique. Voilà ce qui est enseigné ».

(127,12) L'auteur explique par un exemple ce qui vient d'être dit :

40. « Pour un sot, même réveillé, naît attachement aux objets qu'il a aperçus en rêve. De même, de l'acte détruit, dépourvu d'être propre, naît le fruit ».

---

(1) *Madhyamakaçāstra*, xvii, 21, *Vṛtti*, p. 323.16 et 324.4. (La lecture p. 324, n. 2 *skye-bar med* est peut-être incorrecte ; Akutobhaya : *skye med-pa*)

karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ /
yasmāc ca tad anutpannaṃ na tasmād vipraṇaçyati //

(2) Non identifié (*Laṅkāvatāra* ??). Je traduis la quatrième ligne du premier çloka :

siddham tad api tatsamam.

Comme il est dit dans le *Bhavasaṃkrāntisūtra* (Sūtra de la transmigration) (1) : « De même, ô grand roi, qu'un homme endormi rêve qu'il possède la belle de l'endroit ; et réveillé de son sommeil, il pense avec regret (*anusmar*) à la belle. Qu'en penses-tu, ô grand roi ? Est-ce un homme sensé celui qui, ayant rêvé qu'il possède la belle, pense avec regret à la belle après qu'il s'est réveillé de son sommeil ? » — « Non pas, ô Bhagavat. Et pourquoi ? Parce que, ô Bhagavat, la belle, en rêve, ni n'existe, ni n'est perçue. A plus forte raison, la possession de la belle. Mais, cependant (2), cet homme sera affligé et tourmenté [par le regret] ». Bhagavat dit : « De même, ô grand roi, le sot, l'homme ordinaire, l'ignorant, voyant avec les yeux les objets, s'applique (*abhiniviç*) aux objets agréables ; s'y étant appliqué, il produit attachement ; attaché, il accomplit (*abhisaṃskar*), par corps, voix et esprit, des actes nés de l'attachement, de l'aversion, de l'erreur. Et cet acte, ayant été accompli, périt. Et ayant péri, il ne se tient pas à l'orient, ... ni dans les sous-directions cardinales. Mais, après un espace de temps indéterminé, quand [l'homme] arrive à l'heure de la mort, quand l'acte qui doit mûrir dans cette vie (3) est épuisé, et que c'est le moment de la destruction du dernier *vijñāna*, l'esprit se tourne vers cet acte (4), — tout comme la belle se présente à l'homme qui s'est réveillé de son sommeil. C'est ainsi, ô grand roi, que lorsque le dernier *vijñāna* a péri, le premier *vijñāna* de la vie nouvelle naît soit parmi les dieux ..... soit parmi les *pretas*. Et, ô grand roi, immédiatement après que ce premier *vijñāna* a péri, se développe une série consciente (*cittasya saṃtati*) de même ordre que lui (divine, etc.), dans laquelle sera expérimentée la fructification [de l'acte ancien qui s'est présenté à la dernière pensée]. Or, ô grand roi, il n'y a rien qui passe de ce monde à l'autre monde, et cependant sont manifestes (*prajñāyate*) la ' chute ' [de ce monde, *cyuti*] et la naissance [dans l'autre]. La destruction du dernier *vijñāna*, c'est ce qu'on appelle ' chute ' (ou mort) ; la

(1) Comparer *Çikṣāsamuccaya*, p. 252.

(2) *Çikṣās.* anyatra yāvad eva

(3) sabhāga karman. — Voir l'article ' Death (Buddhist) ' dans l'Encyclopédie de Hastings et *Compendium* (PTS. 1910) p. 72.

(4) *Çikṣās.* karma .... caramavijñānasya niruddhyamānasya manasa ālambanībhavati.

production du premier *vijñāna*, c'est ce qu'on appelle ' naissance '. Mais, ô grand roi, le dernier *vijñāna*, au moment où il périt, ne va nulle part ; et le *vijñāna* de la naissance (*aupapattyaṃçika*), au moment où il est produit, ne vient de nulle part. Et pourquoi ? Parce qu'ils sont dépouillés d'être propre. Le dernier *vijñāna*, ô grand roi, est vide de dernier *vijñāna* ; la ' chute ' est vide de chute ; l'acte est vide d'acte ; le premier *vijñāna* est vide de premier *vijñāna* ; la naissance est vide de naissance. Mais les actes manifestement ne sont pas anéantis (1) ».

(128,18) Mais, dira-t-on, vous soutenez qu'il y a fructification (*vipāka*) [de l'acte] parce qu'il n'y a pas destruction de ce qui n'est pas né en être propre. S'il en est ainsi, de même qu'il y a fructification en raison de non-destruction (2), de même l'acte même qui a fructifié fructifiera. Et si, en raison de non-destruction, l'acte qui a fructifié fructifie, il y a vice de [fructification] à l'infini (3).

(130,3) Il n'en est rien :

41. « De même qu'un objet, bien que semblable au néant, est aperçu par les *taimirikas* sous l'aspect (*ākṛti*) de cheveux, et non sous l'aspect d'une autre chose ; de même, après fructification, il n'y a pas nouvelle fructification. »

De même que les *taimirikas* voient un objet, semblable au néant, avec la nature de cheveux, de [mouches, etc.], qui n'existent pas ; et non pas sous l'aspect d'une autre chose [également inexistante], de corne d'âne, de fils de femme stérile, etc. ; de même, l'être propre de l'acte, bien que semblable à une chose non-détruite, est déterminé quant à la fructification.

(130,13) Cet exemple ne montre pas seulement que les actes ne sont pas indéterminés, mais encore que la fructification est déterminée. L'auteur dit :

42. « Par conséquent, on constate que l'acte noir a une fructification mauvaise ; l'acte bon, une fructification bonne ; celui qui

(1) *Çikṣās.* karmaṇāṃ cāvandhyatā prajñāyate

(2) D'après les xylographes : ' destruction '.

(3) anavasthādoṣa.

est pénétré de l'inexistence du bon et du mauvais, sera délivré (1). Le [Bouddha] a défendu de spéculer sur acte et fruit. »

Bien que l'acte bon et l'acte mauvais soient dépourvus d'être propre, néanmoins, — pour la raison que la vision des cheveux, etc., est déterminée, — il n'y a pas fructification agréable de l'acte mauvais (2), ni désagréable de l'acte bon. En ne prenant pas point d'appui sur l'acte bon et mauvais, on est délivré (3).

C'est pourquoi Bhagavat, pensant : « Les hommes ordinaires, (131,6) se livrant avec excès à la critique, en arriveront à détruire la vérité d'apparence par la négation de l'acte et du fruit », a déclaré que la fructification (*vipāka*) du fruit des actes est incompréhensible, et a interdit la spéculation relative à l'acte et au fruit.

Mais, dira-t-on, si la relation du fruit des actes est établie (131,11) (*vyavasthāpita*) de la sorte, l'*ālayavijñāna* n'existe donc en aucune façon : [cet *ālayavijñāna*] qui est défini dans le *Laṅkāvatāra* et ailleurs comme le réceptacle de la variété de l'efficace de l'infinité des choses, comme la semence universelle, comme la cause de la naissance de tous les êtres, ainsi que l'océan l'est des vagues?

Point du tout. Car l'existence de [l'*ālayavijñāna*] a été enseignée (131,16) aux fidèles (*vineya*) dans les termes que vous dites. [Mais] il faut savoir que c'est la vacuité qui est enseignée sous le nom d'*ālaya-vijñāna*, en vue d'introduire dans [la connaissance de] l'être propre de toutes les choses.

[Car] ce n'est pas seulement l'*ālayavijñāna* qui existe, mais encore l'être individuel (*pudgala*) ; le [Bouddha], en effet, a enseigné son existence aux fidèles en vue de les gagner : « O bhikṣus, le fardeau, c'est les cinq *skandhas ;* le porteur du fardeau, c'est le *pudgala.* » (4)

A quelques-uns, [le Bouddha] a enseigné les seuls *skandhas.*

---

(1) dge mi-dge med blo can thar hgyur te = *kuçala-akuçala-abhāva-buddhi-mān* (?).

(2) Les xylographes : « .... bon ... ».

(3) On peut traduire littéralement : kuçalākuçalaṃ karma anālambya vimucyate.

(4) Le Sūtra bien connu du Porteur du fardeau, — décidément l'autorité capitale des ' personnalistes '.

[Pour d'autres, il a varié son enseignement, comme] quand il dit : Pensée ou esprit, ou intellect, lorsqu'il s'est longtemps pénétré de moralité et des [autres vertus] (1), il s'élève et finalement arrive au ciel ».

(132,7) Tout cela a été dit intentionnellement. — Dans quelle intention ? — L'auteur l'explique :

43. « ' Il y a un ' réceptacle ' (*ālaya*) ; l'individu (*pudgala*) existe ; les *skandhas* seuls existent ' : cet enseignement est pour celui qui ne sait pas la réalité, si profonde en effet » (2)

Les fidèles (*vineya*) qui, par suite d'une habitude prolongée des doctrines des hérétiques (*tīrthikas*), sont incapables d'entrer dans la profonde nature des choses (*dharmatā*) s'ils l'entendaient telle qu'elle est enseignée [dans les Sūtras du sens profond] : « Il n'y a pas de ' soi ', il n'y a pas de production », — effrayés, dès l'abord considérant l'enseignement du vide comme un abîme, ils lui tourneraient le dos, et n'obtiendraient pas grand avantage.

[Mais] rejetant, grâce à l'enseignement préliminaire de l'*ālaya-vijñāna* et des autres [doctrines imparfaites], les systèmes hérétiques, ils tirent grand avantage de ces [doctrines] ; et comme, dans la suite, comprenant exactement le sens de l'Écriture, ils les abandonneront d'eux-mêmes, il n'y a [dans l'enseignement de ces doctrines imparfaites] qu'avantage et point d'inconvénient.

(133,3) Comme l'a dit Āryadeva :

« Il faut d'abord faire pour chacun ce qui lui est agréable ; car

---

(1) Lire probablement, p. 132, l. 5, ... *dad dan thsal* .... « pénétré de foi, de moralité, etc. » — Ici sont rapprochés deux passages scripturaires, *Saṃyutta*, II, p. 94 et suiv. : *yaṃ ca kho etaṃ bhikkhave vuccati cittam iti pi mano iti pi viññāṇam iti pi* .... et, ibid. V, p. 370 : *yañ ca khv assa taṃ cittam dīgharattaṃ saddhāparibhāvitaṃ sīlasutacāgapaññāparibhāvitaṃ tam uddhaṃgāmī hoti visesagāmī* :

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 25.

evaṃ hi gambhīratarān padārthān
na vetti yas taṃ prati-deçaneyam /
asty ālayaḥ pudgala eva cāsti
skandhā ime vā khalu dhātavaç ca //

Notre texte suppose une lecture : *khalu kevalaṃ ca*.

un [auditeur] heurté ne sera jamais un vase pour [l'enseignement] de la vraie loi. » (1)

En vue d'introduire [dans la vérité], non seulement [le Bouddha] enseigne d'abord l'*ālayavijñāna* et autres [doctrines imparfaites], mais encore : (133,8)

44. « De même que, bien qu'exempt de la doctrine [radicalement fausse] du moi, le Bouddha enseigne 'je' et 'mien'; de même, bien que les choses soient dépourvues d'être propre, il enseigne, dans l'intérêt des fidèles (*neyārthatayā*), qu'elles existent. »

Ayant abandonné les deux thèses extrêmes (*anta*) [qui constituent] la doctrine du moi (*satkāyadṛṣṭi*), il a abandonné l'idée (*grāha*) de 'je' et de 'mien'; mais, comme les expressions 'je' et 'mien' sont un moyen d'être compris par le monde, de même que Bhagavat a enseigné 'je' et 'mien', de même, bien que les choses n'aient pas d'être propre, comme c'est un moyen d'être compris par le monde que d'enseigner qu'elles existent, il a enseigné qu'elles existent.

Comme il est dit dans les « *Stances suivant les Pūrvaçailas* » (2) : (134,1)

« Si les Conducteurs du monde ne se mettaient pas à l'unisson du monde, personne ne connaîtrait le Bouddha ni quelle est la nature du Bouddha.

« Pour eux, les *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas* n'ont qu'une même nature, et ils enseignent qu'il y a trois *dhātus* : c'est se mettre à l'unisson du monde.

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 370.2 et *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 9 (avec *hita* remplaçant *priya*)

yad yad yasya priyaṃ pūrvaṃ tat tat tasya samācaret /
na hi pratihataḥ pātraṃ saddharmasya kathaṃ cana //

(2) *Çar-gyi ri-boi sde-pa daṅ mthun-pai thsigs-su-bcad-pa dag las* Deux de nos stances sont citées dans Madhyamakavṛtti, p. 548.5, avec la mention, probablement inexacte ; *āgamasūtreṣu*.

La comparaison s'impose avec Mahāvastu, i, p. 168 et suiv., qui a même refrain

pādāṃ ca nāma dhovanti na caiṣāṃ sajjate rajaḥ /
pādāḥ kamalapatrābhā eṣā lokānuvartanā //

« Ils désignent aux créatures par des noms incompréhensibles les choses, qui n'ont pas de nom (1) : c'est se mettre à l'unisson du monde.

« Ils enseignent l'inexistence par l'entrée dans la nature d'un Bouddha ; or il n'y a là aucune inexistence : c'est se mettre à l'unisson du monde.

« Bien qu'il ne voie ni *artha* ni *anartha*, le meilleur des Maîtres enseigne *nirodha* et *paramārtha* : c'est se mettre à l'unisson du monde.

« Exempt de destruction et de naissance, semblable au *dharmadhātu* [est le monde] ; et il parle de la période de feu : c'est se mettre à l'unisson du monde. (2)

« Dans aucun des trois temps, il ne perçoit l'être propre d'une créature (*sattva*) ; et il enseigne le *sattvadhātu* : c'est se mettre à l'unisson du monde. » (3)

Et le reste.

(135,13) Les Vijñānavādins n'acceptent donc pas le système Madhyamaka tel qu'il est enseigné [par Nāgārjuna] ; voulant, en exposant le système modifié (4) qu'ils imaginent de leur chef, écarter le système que soutiennent ces ' réalistes ' (5), l'auteur dit :

45. « Parce que, ne voyant pas de sujet [de la connaissance] en l'inexistence d'objet [de la connaissance], il reconnaît que le triple monde n'est que *vijñāna* (connaissance ' sans sujet '), ce

---

(1) *chos kyi rnams* = *chos rnams* ?? Peut-être *rnam* = l'aspect du *dharma* qui n'a pas de nom.

(2) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 548.6

avināçam anutpādaṃ dharmadhātusamaṃ jagat /
sattvadhātum ca deçeti eṣā lokānuvartanā //

Peut-être *tejaḥkalpaṃ ca*

(3) *Ibidem.*

trīṣu adhvasu sattānaṃ pakatīṃ nopalambhatī /
sattadhātuṃ ca desesi eṣā lokānuvartanā //

(4) sbyar-bai lugs = prayogasamaya (?) — Le Vijñānavādin admet la vacuité et se déclare partisan du Madhyamaka ; mais son *exposition*, sa *mise en œuvre* (*prayoga*) de la vacuité, est erronée.

(5) don dag hjog-par byed-pa-rnams, métaphysiciens ? (*arthānām ārohakāḥ* ?)

Bodhisattva séjournant dans la sapience (*prajñā*) sait que la réalité n'est que *vijñāna* ». (1)

' Séjournant ', c'est-à-dire ' entré '. — Il séjourne (*viharati*) dans la sapience, donc *prajñāvihārī*. — Comme il y est, il est *prajñāvihārī*; ce qui s'entend qu'il médite (*bhāvayati*) la sapience. — ' Ce Bodhisattva ', c'est à dire celui qui est parti pour (*prasthita*) l'Abhimukhī. — Celui qui, sans inexactitude et sans ' supposition ' (*adhyāropa*) sait, voit, pénètre la réalité, il sait la réalité (*pratibuddhatattva*). — Il sait la réalité comme n'étant que *vijñāna* : voilà la construction. — Étant donnée l'inexistence du *rūpa* (matière, premier *skandha*), il sait que la pensée et les succédanés de la pensée (*caitta*) sont seulement aussi l'être produit en raison des causes (2); donc il sait que la réalité n'est que le *vijñāna*.

Mais comment sait-il cela ? L'auteur le dit : (136,18)

« Parce que, ne voyant pas de sujet [de la connaissance] en l'inexistence d'objet [de la connaissance], il reconnaît que le triple monde n'est que *vijñāna* (connaissance, esprit). »

En raison de l'inexistence, prouvée par un raisonnement qu'on verra plus loin, d'un objet pour la pensée, ce Bodhisattva ne voit davantage de sujet. Il médite donc longtemps : « Ce triple *dhātu* n'est que *vijñāna* », et, à la suite de cette méditation, il voit, d'une manière intuitive (*svasaṃvittyā*), qu'il n'existe que l'être indicible (3). — C'est ainsi que progressivement il sait que la réalité n'est que *vijñāna*.

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 23

prajñāvihārī sa¦hi bodhisattvo
vijñānamātrapratibuddhatattvaḥ /
grāhyaṃ vinā grāhakatām apaçyan
vijñānamātraṃ tribhavam paraiti //

(2) J'accorde, p. 136, l. 11, *hbyuṅ-bai*, adjectif, ayec *dṅos-po* : cittacaittāny api pratītyasamutpannavastu — (bhāva?) — mātrato 'vabudhya — Mais *vastumātra* est une expression technique (voir ci-dessous n. 3), et je suis porté à comprendre *hbyuṅ-bai* comme un absolu : cittacaittānām api pratītyasamutpannatve vastumātrataḥ [tattvam] avabudhya : Le *rūpa* n'existe pas ; le *cittacaitta* est produit par les causes (*paratantra*) ; il voit la réalité dans l'être pur, indicible, *vastumātra*, (qu'est le *vijñāna* sans objet et sujet).

(3) *anabhilāpyam vastumātra*. Peut-être dirait-on mieux : « il voit l'indicible être pur » ; l'être sans plus, exempt de sujet et d'objet, *vastumātra*.

(137,4) Mais si les [choses] ne sont que *vijñāna*, comment se fait-il que, en l'inexistence d'objets extérieurs, le *vijñāna*, qui existe seul, vienne à naître revêtu de la forme de ces [objets] ? — L'auteur l'explique :

46. « Comme, sous l'impulsion du vent, du grand océan sont produites les vagues, de même de cette semence universelle qu'on appelle *ālaya* est produit, par une vertu qui lui est propre, le *vijñāna* et rien d'autre ».

De même que, lorsque le vent agite l'eau de l'océan, — les parties d'eau qui sont le substrat des vagues, — les vagues, qui étaient comme endormies, par l'intervention de cette cause unique le vent, comme si, en luttant entre elles, elles prenaient existence individuelle (*ātmabhāva*) se précipitent de toutes parts ; — c'est ce qu'on peut voir ; — de même, dans le cas qui nous occupe, [un] *vijñāna*, — à la suite de la maturité (*paripāka*) des traces (*vāsanā*) de l'adhésion à l'objet et au sujet, traces déposées depuis un temps sans commencement dans la série [*paraṃparā*], — prend forme individuelle (*ātmarūpa*), et périt. Par [ce *vijñāna* disparaissant] est disposée, dans l'*ālayavijñāna*, pour être cause de la naissance d'un autre *vijñāna* qui reproduit sa forme, une trace (*vāsanā*) particulière ; et lorsque cette *vāsaṇā* a atteint progressivement maturité par l'intervention de la cause de sa maturité, il en naît un ' dépendant ' (*paratantra*) imparfaitement pur (*apariçuddha*). Les sots y attachent les imaginaires notions (*vikalpa*) d'objet et de sujet Mais il n'existe pas d'objet distinct du *vijñāna*.

(138,5) De même que, par exemple, ceux qui affirment qu'Içvara (Dieu) et autres [principes] sont causes, disent :

« La voix est la cause des sons ; la pierre de lune, des eaux ; l'arbre, des branches ; de même, il est la cause de tous les êtres corporels » ;

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 23

yathā taraṅgā mahato 'mburāçeḥ
samīraṇapreraṇayodbhavanti /
tathālayākhyād api sarvabījād
vijñānamātram bhavati svaçakteḥ //

et soutiennent ainsi qu'Içvara et [autres principes] est l'artisan (*kartar*) du monde ; de même aussi les partisans de l'*ālayavijñāna* (*ālayavijñānavādin*) disent que l'*ālayavijñāna* est toute semence (*sarvabīja*) parce qu'il est le réceptacle de la semence de la perception de l'ensemble des choses. — Mais, « tandis qu'Içvara est immuable (*nitya, çāçvata*), l'*ālayavijñāna* n'est pas immuable », telle est la différence.

Puisque cette exégèse de l'Écriture est reconnue : (138,15)

47. « Par conséquent existe le ' dépendant ' (*paratantrarūpa*), qui est la condition de ' la chose existant en tant que désignée, (*prajñaptisadvastu*) ; il se produit indépendamment d'objet extérieur ; il est; son être propre est inaccessible aux idées et aux paroles (*prapañca*) »

Il faut sans doute aucun admettre le ' dépendant ', car il est nécessaire comme fondement de tout le réseau des idées. De même que l'illusion (*bhrānti*) ' serpent ' a pour condition (*nimitta*) la corde, et est impossible abstraction faite de la corde ; de même que l'illusion ' cruche ' a pour condition la terre, etc., et ne se produit pas dans quelque coin de l'espace abstraction faite de terre, etc. ; de même, ici aussi, comme il n'y a point d'objet extérieur, l'idée de bleu, etc., par quoi sera-t-elle conditionnée ? — Par conséquent, sans doute aucun, il faut admettre, cause (*hetu*) des idées, le ' dépendant ', — parce qu'il est cause de la souillure (*saṃkleça*) et de la purification (*vyavadāna*).

De la sorte, « voir correctement qu'une chose est vide de ce qui ne s'y trouve pas; reconnaître correctement que ce qui y reste, cela s'y trouve vraiment, c'est entrer exactement dans la vacuité », etc. : c'est aussi bien prendre la vacuité [que de l'entendre ainsi]. (139,9)

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 23

saṃvidyate 'taḥ paratantrarūpam
prajñaptisadvastunibandhanaṃ yat /
bāhyaṃ vinā grāhyam udeti sac ca
sarvaprapañcāviṣayasvarūpam //

Le ms. porte *prajñaptisiddhis tu ... udeti yac ca*

Sur *prajñaptisat*, voir, par exemple, *Madhyamakavṛtti*, p. 28, n. 1.

(139,15) L'être propre de ce [dépendant] est inaccessible à toute parole. La dénomination (*abhidhāna*) ayant pour but de saisir la forme des ' objets de désignation ' (*prajñaptisat*), aussi longtemps qu'il y a dénomina tion, aussi longtemps on ne parle pas de la réalité.

(139,19) Donc, en résumé, trois [points] sont établis concernant le 'dépendant' (*paratantrarūpa*) ; il se produit, sans objet de connaissance (*jñeya*), par la seule *vāsanā* qui lui est propre ; il existe (1) ; il n'est accessible à aucun *prapañca* (parole ou idée). Il est démontré par le fait même de l'existence d'une cause de l'être 'qui existe en tant que désigné ' (*prajñaptisat*) ; par conséquent il n'est pas distinct de cette triade [*vijñāna* sans objet, être, indicible].

Ainsi [expliquent les Vijñānavādins].

(140,3) Là dessus, l'auteur dit (2) :

48 a. « La pensée existe sans [objet] extérieur, [dites-vous] ; comme où ? »

Voilà ce qu'il faut examiner. — [Le Vijñānavādin] dit :

48 b. « Comme dans le rêve ».

Quelqu'un, couché dans une très petite chambre, par l'erreur du sommeil, aperçoit en rêve à l'intérieur de la maison un troupeau furieux de grands éléphants, — qui n'a jamais existé. Il faut donc certainement admettre le *vijñāna* en l'absence d'objet extérieur.

(140,11) L'auteur montre que ceci aussi est sans valeur :

48 b. « C'est à voir ».

Comment cela ?

48 c-d. « Comme, d'après moi, dans le rêve, la pensée aussi n'existe pas, votre exemple n'en est pas un ».

---

(1) *yod-pa ñid* = *bhavaty eva* ; c'est-à-dire : « on peut seulement dire de lui qu'il existe » (?)

(2) La *kārikā* 48 est citée *Subāṣitasaṃgraha*, fol. 23.

' bāhyaṃ vinā kva yathāsti cittam ? '
' svapne yathā ' ced idam eva cintyam /
svapne pi me naiva hi cittam asti
yadā tadā nāsti nidarçanaṃ te //

La pensée (*jñāna*) qui a la forme de troupeau furieux d'éléphants, tout comme son objet, n'existe pas d'après nous, parce qu'elle n'est pas née. Le *vijñāna* n'existant pas, [d'après nous, dans le rêve], faute d'un exemple admis par les deux parties, la pensée n'existe pas sans objet extérieur.

Mais, pensera-t-on, s'il n'y avait pas dans le rêve un *vijñāna* illusionné (*bhrānta*), on ne se souviendrait pas, au réveil, de ce qu'on a rêvé (*svapnānubhava*) ? — Non pas. Car : (141,1)

49 a-b. « Si l'existence de l'esprit (*manas* = la connaissance du *manas*, la connaissance intellectuelle) résulte du souvenir du rêve au réveil, il en sera de même pour l'objet extérieur [perçu en rêve : il existe aussi] (1) ».

Et pourquoi ?

49 c-d. « De même que vous vous souvenez : « J'ai vu », de même y a-t-il aussi [mémoire] relativement à l'objet extérieur ».

De même que l'existence du *manas* résulte du souvenir du rêve, de même l'existence des objets [vus en rêve] résulte du souvenir de la perception (*anubhava*) de ces objets ; — ou bien il faut conclure que le *vijñāna* lui aussi n'existe pas [dans le rêve].

Le Vijñānavādin répond : Si l'objet visible (*rūpa*) grand éléphant, etc., existait dans le rêve, en vue de la percevoir (*grah*) existerait aussi la connaissance visuelle. Or celle-ci n'existe pas, car les cinq corps de connaissance [sensible, visuelle, etc.), ne se produisent pas dans la confusion du sommeil. (141,13)

[L'auteur dit] donc : (2)

---

(1) *Subhāṣitasaṃgraha*, ibid.

svapnasya bodhe smaraṇān mano 'sti
yadi, asti bāhyo viṣayo 'pi tadvat /
yathā mayā dṛṣṭam iti smṛtis te
bāhye 'pi tadvat smṛtisaṃbhavo 'sti //

Les leçons du Ms. sont incorrectes : .. *smṛte tu bāhyeti*...

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 24. — On a, d'après le tibétain :

cakṣurdhiyo 'saṃbhava eva svapne
nāsty asti vai mānasam eva cetaḥ /
tadākṛtau bāhyatayā niveçaḥ
svapne yathehāpi tathā mataṃ cet //

50. « Si notre adversaire pense : du fait que, dans le sommeil, la connaissance visuelle ne se produit pas, on conclut que [dans le sommeil, l'objet extérieur] n'existe pas, et que seule existe la connaissance (*cetas*) intellectuelle (*mānasa*) ; — et de même que, dans le rêve, on s'imagine que la forme (*ākṛti*) de cette [connaissance] est extérieure, de même ici, [dans l'état de veille, on attribue un objet extérieur à la pensée] ».

C'est-à-dire : dans le rêve la connaissance visuelle n'existe aucunement, donc l'objet visible ' grand éléphant ', etc., qui ne peut être perçu que par l'organe visuel (*cakṣurāyatana*), n'existe pas; mais la connaissance intellectuelle (*manovijñāna*) existe. Par conséquent, encore qu'il n'y ait pas d'objet visible extérieur, l'adhésion à l'extériorité de la forme (*ākṛti*) de la connaissance (*vijñāna*) n'est pas empêchée. Et de même que, dans le rêve, en l'absence d'objet extérieur (*bāhya*), le *vijñāna* se produit seul, de même il en sera ici aussi.

(142,7) Non pas. Car, dans le rêve, la connaissance intellectuelle ne peut pas se produire (*utpādāsambhava*) : (1)

51 a-b. « De même que pour toi, en rêve, l'objet extérieur n'est pas né, de même le *manas* aussi n'est pas né ».

Par conséquent :

51 c-d. « Œil, objet de l'œil, pensée engendrée par l'un et l'autre, tous les trois sont également faux ».

Le Ms porte *cakṣurdhiyaḥ sambhava eva siddhe*

Sur les diverses manières d'expliquer le rapport entre l'objet extérieur et la pensée (imposition de la forme de l'objet à la pensée, ou le contraire) voir par exemple, les notes 95, 112 de notre traduction du *Sarvadarçanasaṃgraha*, Muséon 1901-2.

(1) Ibidem

bāhyo yathā te viṣayo na jātaḥ
svapne tathā naiva mano 'pi jātam /
cakṣuç ca cakṣurviṣayaç ca tajjam
cittaṃ ca sarvaṃ trayam apy alīkam //

Le Ms. porte *rūpaṃ ca sarvaṃ...*

De même que, lorsqu'on voit la couleur [à l'état de veille], ces trois, œil, couleur et *manas*, sont présents ; de même, lorsque dans le rêve un objet (*viṣaya*) se trouve distingué (*paricchinna*), [ces] trois sont perçus ensemble. De même qu'il n'y a point, dans ce cas, œil et couleur, de même il n'y a pas non plus connaissance visuelle.

De même que cette triade (œil, couleur, connaissance visuelle), (142,18)
de même,

52 a. « Les autres triades, oreille, etc., ne sont pas nées ».

'Oreille, etc.', c'est-à-dire le son et la connaissance auditive, jusque *manas*, *dharmadhātu* et *manovijñāna*.

Comme, dans le rêve, toutes ces triades sont fausses, on ne peut pas dire que la connaissance intellectuelle existe dans le rêve.

Mais, pensera-t-on, la couleur qui fait partie du *dharmāyatana* (143,5)
(= *dharmadhātu*), perceptible à la connaissance intellectuelle, existe dans le rêve ; par conséquent le *vijñāna* ne se trouve nulle part sans objet (*viṣaya*). — Cela non plus n'est pas juste, car, dans le rêve, les trois sont absolument impossibles.

Cependant l'auteur, en vue de réfuter le système de son adver- (143,10)
saire, admet sa manière de voir ; et alors l'exemple du rêve est désastreux . . . . . (1).
Comme, dans le rêve, la triade dans son ensemble n'est pas 'vraie', par conséquent. . . . . (2) ; il est prouvé que, à l'état de veille aussi, tous les *dharmas* sont dépourvus d'être propre.

C'est ce que dit l'auteur :

52 b-d. « De même qu'en rêve, de même ici aussi à l'état de veille, les choses sont fausses, la pensée n'existe pas ; les organes des sens, n'ayant pas d'objet (*gocara*) n'existent pas non plus ».

Comme objet, sens et connaissance sont faux dans le rêve, tout

(1) Je ne sais que faire des lignes 11 et 12 : ... l'exemple du rêve manque son but, — car il est impossible que, d'un exemple ayant pour but la non-fausseté d'une [chose], sorte l'enseignement ayant pour but la fausseté (*mṛṣārtha*) de cette chose.

(2) *prasiddhidvāreṇa asiddhasiddhasādhanāt* : nous tirons parti de ce qui est admis ; nous prouvons par le prouvé le non-prouvé (?)

de même sont-ils à l'état de veille. Telle est la conclusion (*iti vijñeyam*). Aussi a-t-il été dit excellemment :

« Telles les créatures magiques apparaissent comme perçues, mais en réalité n'existent pas ; telles sont les choses, d'après l'enseignement du Sugata, semblables à une magie, semblables à un rêve ».

Et encore :

« Les destinées de l'existence sont semblables à un rêve ; personne qui meure ou qui naisse ; il n'y a ni créature, ni nom, ni vie ; les choses sont comme une écume, comme le bananier » (1).

Et [beaucoup d'autres passages de l'Ecriture].

(144,12) Nous avons donc dit que la triade, relativement à la connaissance de la veille, n'est pas née ; dans le rêve, relativement à la connaissance de celui qui rêve un rêve,

53 a-b. « De même qu'ici pour le réveillé, aussi longtemps qu'il n'est pas réveillé, aussi longtemps la triade existe pour lui ».

De même que, pour un homme éveillé, — encore [qu'endormi] dans le sommeil de l'ignorance, [il est éveillé] parce qu'il est débarrassé de l'autre sommeil, — existe, en raison du sommeil de l'ignorance, cette triade qui n'est pas née en son être propre, et que perçoit celui qui rêve un rêve ; — de même pour ceux qui ne sont pas débarrassés du sommeil, qui ne sont pas sortis de l'état de rêve, existe une triade de la même nature.

53 c-d. « Et quand il est réveillé, la triade n'existe pas. De même en est-il pour le réveil du sommeil de l'erreur ».

De même que, quand le sommeil a pris fin, quand on est réveillé, la triade perçue en rêve n'existe pas ; de même pour ceux qui ont

---

(1) Comparer le texte cité *Madhyamakavṛtti*, p. 109.7, 549.11

supinopamā bhavagatī sakalā
nahi kaç ci jāyati na co mriyate
na ca satvu labhyati na jīvu naro
imi dharma phenakadalīsadṛçāḥ

Les deux versions tibétaines portent *hdi-la* = *neha kaç ci*. — La version de la Madhyamakavṛtti a *sems-can mi* (nara) *daṅ* au lieu de *miṅ* = nāman.

complètement expulsé le sommeil de l'ignorance, qui ont vu immédiatement (*sākṣātkar*) le *dharmadhātu*, la triade n'existe pas.

Par conséquent, il est faux que le *vijñāna* existe sans objet extérieur.

Mais, dira-t-on, le *taimirika* perçoit des cheveux, etc., qui (145,10)
n'existent pas ; par conséquent le *vijñāna* existe même sans objet extérieur ? — Mauvaise raison. En effet

54. « Ces deux choses, cheveux qu'aperçoit, par la force de l'ophtalmie (*timira*), celui dont l'organe est affecté de l'ophtalmie, et connaissance par laquelle [il les aperçoit], sont vraies, relativement à sa connaissance (*dhī*) ; toutes deux aussi sont fausses pour celui qui voit clair ».

Il en est ici comme pour le rêve. Relativement à la vision du *taimirika*, la ' forme ' (*ākṛti*) de cheveux existe aussi [et non-seulement la connaissance de cette forme] ; relativement à la vision du non-*taimirika*, les deux aussi ne sont pas nés [et non pas seulement la forme de cheveux]. Car il est difficile d'établir qu'il y a connaissance sans objet.

Mais, [dites-vous], il faut certainement l'admettre [dans le cas (146,1)
du *taimirika*]. — Non pas :

55. « Si l'idée existait sans objet de connaissance (*jñeya*), le non-*taimirika* lui-même, portant les yeux à l'endroit de ces cheveux, aurait l'idée de cheveux ; or ce n'est pas le cas, donc la thèse est fausse ».

Si une connaissance représentative de cheveux (*keçākṛti*) naissait chez le *taimirika* en l'absence de cheveux, il s'ensuivrait que l'idée de cheveux naîtrait aussi chez le non-*taimirika* quand il jette les yeux à l'endroit où le *taimirika* voit les cheveux, tout comme chez le [*taimirika*] (1), car l'absence d'objet est la même [pour l'un et pour l'autre]. Il est donc faux que le *vijñāna* naisse sans objet.

Le Vijñānavādin répond. (146,12)

Si l'existence de l'objet était la cause de la naissance du

(1) Page 146, l. 9, lire *de daṅ hdra-bar*.

vijñāna, il en serait comme vous dites. Mais tel n'est pas le cas. C'est la maturité ou la non-maturité de la *vāsanā*, précédemment déposée, d'un *vijñāna*, qui est la cause de la naissance ou de la non-naissance d'un *vijñāna*. Donc, pour celui en qui est complètement mûre (*paripāka*) une *vāsanā* placée par une autre connaissance représentative de cheveux, et pour celui-là seul, se produit la connaissance *(jñāna)* représentative de ces [cheveux] ; et non pas pour un autre.

(146,18) Cela non plus n'est pas juste, dit l'auteur :

56. « Si on objecte : « Parce que l'efficace (*çakti*) de la pensée n'est pas mûre chez les voyants (= non-*taimirika*) (1), pour cette raison la pensée [de cheveux] ne se produit pas, et non pas en raison de l'absence d'une chose qui soit objet de connaissance », — nous répondons : cette *çakti* n'existe pas, donc cette [explication] n'est pas prouvée ».

' absence d'une chose qui soit objet de connaissance ' (2), c'est-à-dire ' inexistence d'un objet de connaissane '. — Si seulement (3) ce que [vous] appelez ' efficace ' (*çakti*) existait, alors, suivant qu'elle est mûre ou non mûre, il y aurait production ou non-production du *vijñāna*. [Mais elle n'existe pas.] Donc cette [explication] n'est pas prouvée.

(147,7) Mais, dira-t-on, comment la *çakti* n'existe-t-elle pas ? — L'auteur l'explique :

57 a-b. « Il n'y a pas production de *çakti* pour le [*vijñāna*] né ; il n'y a pas *çakti* pour le [vijñāna] dont l'être n'est pas né » (4).

---

(1) Peut-on lire, contre toute la tradition, *mthoṅ-ba-med-la* au lieu de *mthoṅ-ba-dag-la* ? Le sens étant, d'ailleurs, le même : « Parce que, dans celui qui ne voit pas [les cheveux] (le non-*taimirika*), l'efficace de la pensée (ancienne) n'est pas mûre, pour cette raison la pensée (des cheveux) ne se produit pas... ».

(2) jñeyasadbhāvaviraha (?)

(3) kevalam.

(4) On peut traduire, avec quelque vraisemblance

jātasya çakter na hi sāṃbhavo 'sti
ajātarūpasya ca nāsti çaktiḥ.

L'affixe *la* correspond au génitif *(jātasya)* et au locatif. — L'explication p. 148,7 et suivantes, semble bien indiquer le génitif.

On ne peut imaginer la *çakti* qu'en relation avec un *vijñāna* actuel, passé ou à venir.

Tout d'abord, la *çakti* ne se produit pas pour un *vijñāna* né. (147,12)

En effet, si le mot *çaktel̤* est au génitif (1), il est inadmissible (2) de dire que « le *vijñāna*, étant effet (*phalabhūta*), est aussi cause ». S'il en était ainsi, il y aurait effet sans cause, et la graine ne périrait pas à la naissance de la pousse. Par conséquent la *çakti* ne se produit pas pour un *vijñāna* né.

Si le mot *çaktel̤* est à l'ablatif (3), alors il est inadmissible que le *vijñāna*, né, soit produit de la *çakti*, parce qu'il existe, — ainsi que nous l'avons dit plus haut (voir *ad* 82,5)

Donc il n'y a pas production de *çakti* pour le [*vijñāna*] né.

Il n'y a pas non plus *çakti* pour un *vijñāna* dont l'être propre (148,3) (*svabhāva*) n'est pas né. Parce que (4)

57 c-d. « Le qualifié (*viçeṣya*) n'existe pas sans qualifiant (*viçeṣaṇa*) : il y aurait aussi bien [*çakti*] pour le fils d'une femme stérile »

Nous disons que, sans qualifiant, ce qui doit être qualifié n'existe pas. — Comment cela? — 'efficace pour la connaissance', *vijñānasya çaktil̤* : le *vijñāna* est le qualifiant de la *çakti*, et la *çakti* est le point d'appui (*āçraya*) du qualifiant. Or, ce qui n'est pas né, il est impossible de lui attribuer ou de lui refuser quoi que ce soit, en le disant '*vijñāṇa*' ou 'non-*vijñāna*'. Si le [non né] est tel, en

(1) C'est-à-dire si on traduit : « Il n'y a pas production de la *çakti* d'un (pour un) *vijñāna* né ». Dans le cas contraire, la *çakti* coexisterait au *vijñāna*, sa cause ; et serait donc un effet sans cause.

(2) La négation 'inadmissible' (*ma*, ligne 15), manque dans les deux xylographes ; je l'ai introduite dans le texte, mais est-elle nécessaire? On peut à la rigueur traduire *yuktam* par *vaktuṃ yuktaṃ syāt* : « il serait logique de dire que le *vijñāna*, qui est effet, est cause » (ce qui est absurde).

(3) C'est-à-dire si on traduit : « Il n'y a pas production du [*vijñāna*] né, par la *çakti* ».

(4) La première ligne est citée *Madhyamakavṛtti*, p. 80,7.

viçeṣaṇaṃ nāsti vinā viçeṣyam.

(incorrectement imprimé : *nāstīti*).

On peut traduire la seconde :

vandhyāsutasyāpi hi tatprasaṅgāt.

disant : « ceci est la *çakti* pour ceci », par quoi la *çakti* se trouvera-t-elle qualifiée ? Si, de la sorte, le qualifiant n'existe pas, [notre philosophe], en disant : « ceci est produit de ceci », comme il ne qualifie pas, ne dit rien qui vaille (1).

En outre, si on attribue *çakti* au non-né, il convient de l'attribuer aussi au fils d'une femme stérile.

Par conséquent il n'y a pas *çakti* pour le non-né.

(148,18) Mais, dira-t-on, le *vijñāna* qui doit naître de la *çakti*, est un *vijñāna* futur ; c'est lui qu'on a en vue quand on dit : « ceci est la *çakti* pour ce *vijñāna* ; de ceci, ceci naîtra ». De la sorte, la qualité de ' qualifiant ' et de ' point d'appui du qualifiant ' se trouve établie [même dans le cas où le qualifiant n'est pas né].

De même qu'on dit dans le monde : « Cuis le riz à l'eau », « Tisse la toile » (2), et qu'on lit dans le Traité même (3) :

« Il y a trois conceptions [de cette classe] : le Cakravartin et les deux Svayaṃbhūs »

(149,7) — Ceci aussi est sans valeur. Pour le montrer, l'auteur dit : (4)

58 a-b. « Si vous voulez qu'il y ait désignation [de la *çakti*] par un [*vijñāna*] futur ; faute de *çakti*, il n'y a pas, pour ce [*vijñāna*], qualité d'être futur ».

Ce qui existera n'importe quand, cela est ' futur ' ; mais ce qui certainement ne naîtra jamais, comme un fils de femme sté-

(1) ...tadā tat tasya çaktir iti kena çaktir viçiṣiṣyate ? yadaivaṃ viçeṣaṇaṃ nāsti tadā tat tasmād utpadyata iti viçeṣeṇānuktvā na kiṃ cid api tena deçitam bhavati.

(2) Le « riz à l'eau » (*odana*) est un aliment cuit, comme la toile est une chose tissée. De même on dit : *saṃskṛtaṃ saṃskaroti*.

(3) Par *çāstra*, notre auteur désigne ici l'*Abhidharmakoça*, où nos deux *pādas* se lisent chap. iii. 17 (fol. 8b de Tandjour, Mdo, vol. lxiii). — Il ne s'agit pas, en effet, de la conception (*garbhāvakrānti*) d'un Cakravartin, mais d'un futur Cakravartin....

[Le futur Cakravartiṅ descend en pleine conscience ; le futur Pratyekabuddha (premier Svayambhū) reste conscient dans la matrice ; le futur Bouddha, seul, naît en pleine conscience].

(4) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 82.11.

bhaviṣyatā ced vyapadeça iṣṭaḥ
çaktiṃ vinā nāsti hi bhāvitāsya /

rile, etc., ou comme l'espace, etc., cela n'est pas [futur]. Par conséquent, s'il y avait *çakti*, le *vijñāna* serait, en vérité, futur ; mais, comme il n'y a point *çakti* en raison de l'inexistence du *vijñāna* encore à venir, en l'absence de *çakti*, il n'y a pas ' futurité ' du [*vijñāna*], pas plus que du fils d'une femme stérile.

Cette remarque s'applique au riz, etc.

Soit, [dira-t-on] encore, que le *vijñāna* et la *çakti* existent en dépendance l'un de l'autre (*anyonyam apekṣya*) ! (150,1)

Même ainsi, le *paratantrarūpa* n'existe pas. En effet,

58 c-d. « Ce qui existe en raison d'un appui réciproque, cela n'existe pas, ont déclaré les Saints »

Le *vijñāna* existant, sa *çakti* existe ; et le *vijñāna* naît de cette [*çakti*] : de la sorte ils s'appuieront l'un sur l'autre. Admettons, dit notre adversaire, qu'il en est ainsi.

Il en résultera que le *vijñāna* n'existe pas en être propre (*svabhāvena*). De même que le court est en raison du long, le long en raison du court, la rive d'en deçà en raison de la rive d'au delà, la rive d'au delà en raison de la rive d'en deçà : tout cela existe par ' désignation ' et ne possède pas d'être propre.

Et s'il en est ainsi [, si *vijñāna* et *çakti* existent par dépendance réciproque], on se rallie à ce que nous disons. Voyez par exemple le *Catuḥçataka :* (150,13)

« En l'absence d'effet la qualité de cause de la cause n'existe pas : par conséquent tout effet sera nécessairement cause » (1) ;

et dans le *Traité* (2) :

« Si une chose existe (*sidhyate*) ' en dépendance ' (*apekṣya* ' en regardant ') et que la chose, en dépendance de laquelle elle existe, existe en dépendance d'elle, qui existe en dépendance de qui ? »

Voici le sens de ce [*çloka*]. Si l'existence d'une chose, *vijñāna*, etc., dépend de certaine *çakti* (*çaktiviçeṣa*), et que la chose dont dépend l'existence du *vijñāna*, à savoir la certaine

(1) Je comprends que l'effet est cause de la causalité de la cause.

(2) *Madhyamakaçāstra*, x. 10 ; *vṛtti* p. 208.7.

yo 'pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyate /
yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatāṃ kam apekṣya kaḥ //

çakti, dépend pour exister de ce même [*vijñāna*], on devra nous dire, puisque tous deux doivent être amenés à l'existence (*sādhya*), laquelle existera en dépendance de laquelle ?

(151,11) Et encore (1) :

« La chose qui existe ' en dépendance ', comment, inexistante, peut-elle dépendre ? Dépend-elle quand elle existe? Il n'est pas raisonnable qu'elle dépende. »

Voici le sens de ce [*çloka*] (2). Si l'existence du *vijñāna* dépend de la *çakti*, il dépend de la *çakti*, soit existant, soit non-existant. Dans le second cas, n'existant pas (*asiddhatvāt*), il ne dépend pas de la *çakti* plus que ne pourrait faire une corne d'âne. Dans le premier cas, existant, il ne convient pas qu'il dépende afin d'exister. Les sages ont donc déclaré que ce qui existe en raison d'appui réciproque n'existe pas.

Par conséquent il n'y a pas non plus *çakti* pour le [*vijñāna*] à venir.

(152,4) L'auteur montre maintenant qu'il n'y a pas *çakti* pour le [*vijñāna*] passé :

59 a-b. « Si [un *vijñāna*] naissait de la *çakti* mûre d'un [*vijñāna*] qui a péri, un [*vijñāna*] ' autre ' naîtrait de la *çakti* d'un [*vijñāna*] ' autre ' »

Si le futur *vijñāna* naissait, en qualité de fruit, par un *vijñāna* qui après être né a péri, — [en d'autres termes], de la *çakti* mûre d'un *vijñāna* passé (détruit) qui a déposé une *çakti* déterminée dans l'*ālayavijñāna*, — alors un ' autre ' naîtrait de la *çakti* d'un ' autre ' (3).

(152,13) Pourquoi [, dans notre hypothèse de la production d'un *vijñāna* par un *vijñāna* passé, un autre naîtrait-il d'un autre] ? Parce que

---

(1) Ibidem, x. 11 ; p. 209.1

yo 'pekṣya sidhyate bhāvaḥ so 'siddho 'pekṣate katham /
athāpy apekṣate siddhas tv apekṣāsya na yujyate //

(2) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 209.3.

(3) Le commentaire a une négation (l. 12 *mi gyur-ro*) qui manque dans le texte commenté, et qui paraît à peu près inexplicable.

59 c. « Les membres de la série (*saṃtāninas*) sont ici réciproquement divers » (1)

La racine *tan* signifie développement (2), mais, dans l'opinion du [Vijñānavādin], on dit *saṃtāna* pour série (3). Ce terme désigne ce qui a pour *upādāna* (c'est-à-dire pour éléments) les moments (*kṣaṇa*) [successifs, c'est-à-dire] existant dans le présent, le futur et le passé, du *saṃskāra* (c'est-à-dire de vie morale); lesquels moments sont placés, sans interruption de la conscience, sans intervalle, dans une succession de morts et de naissances, s'avançant en liaison de cause et d'effet, et allant et venant continuellement (4) comme le courant d'un fleuve. Or ce [*saṃtāna*] se trouvant dans les moments, [individualités] réelles, qui sont les parties du *saṃtāna*, on nomme donc *saṃtānins* ces susdits moments.

Ces [*saṃtānins*, ou membres de la série] sont ' autres ' les uns (153,1)
à l'égard des autres (5), et reconnus comme autres par notre adversaire. Par conséquent, le ' moment-fruit ', qui a pour cause la *vāsanā*, naissant après, serait autre que le ' moment-cause ' qui dépose la *vāsanā*. De la sorte, un ' autre ' naîtrait de la *çakti* d'un ' autre '.

Mais, dira-t-on, ceci n'est pas un défaut, car nous soutenons (153,6)
précisément qu'il en est ainsi ? — Non pas ; car si vous le soutenez,

« Tout naîtrait de tout »,

comme il a été dit [plus haut *ad* 89,3] : [en d'autres termes :]

59 d. « Et par conséquent tout serait produit de tout ».

---

(1) Parce que les membres de la série, nommée Devadatta, les divers ' moments ' de Devadatta, sont autres les uns à l'égard des autres, comme sont ' autres ' les membres des séries intellectuelles appelées Devadatta et Viṣṇumitra.

(2) *Dāthupāṭha*, 8.1 : tanu vistāre.

(3) brgyud = vaṃça, saṃtāna, paraṃparā.

(4) rgyun chags pa rgyun-lugs. — rgyun-chags = saṃgata, aviccheda, anubandha — rgyun-lugs (voir 168.5) = rgyu-hgrul = das gehen und kommen, semper incedere.

(5) gzhan daṅ gzhan du tha dad (?)

Nous n'avons pas à répéter l'argumentation exposée dans la réfutation de la ' naissance en raison d'un autre '.

(153,12) [Le Vijñānavādin] dit :

60 a-c. « Si les membres de la série (*saṃtānin*) sont divers, leur série n'est pas diverse, et par conséquent la critique n'est pas fondée »

Admettons que les *saṃtānins*, les moments réels (1), sont réciproquement autres : il n'empêche que cette série [qu'ils forment] est une ; et [de notre thèse] il ne suit pas que ' tout naîtrait de tout '. — Et s'il en est ainsi, la critique n'est pas fondée ?

(153,19) Comme cela n'est pas prouvé, [l'auteur dit :]

60 c. « Cela est à prouver ».

Pourquoi ?

60 d. « Parce que la possibilité d'une série non diverse est inadmissible » (2).

Il est impossible que les [*saṃtānins*], réciproquement divers en ce qui les regarde, soient le support d'une série non diverse, parce qu'ils sont autres, comme une autre série. Pour le montrer, l'auteur dit :

61. « Les *dharmas* qui dépendent de l'affection et de l'aversion, parce qu'ils sont autres, ne font pas partie d'une seule série. Étant distincts par leur caractère propre, il est inadmissible qu'ils fassent partie d'une seule série »

De même, ici aussi, l'unité de la série n'est pas admissible. Telle est la pensée de l'auteur.

(154,13) Ce qu'a dit [le Vijñānavādin] : « l'existence et la non-existence du *vijñāna* dépend de la maturité et de la non-maturité de la *çakti*, et non pas de l'existence ou de la non-existence de l'objet *(jñeya)* »

---

(1) Littéralement *vastunaḥ kṣaṇāḥ*. — Mais on peut traduire *vāstava*.

(2) *skabs* (chance, possibilité, occasion : *avatāra*, *avakāça*) est glosé *go-skabs*.

(voir 146.$_{12}$), se trouve ainsi réfuté, en montrant la non-production (ou impossibilité) de la *çakti*. On arrive donc à cette conclusion que « le *vijñāna* n'existe pas par inexistence de l'objet ».

Sur ce, le Vijñānavādin, très porté à expliquer son système, et (154,17) se flattant d'établir sa thèse, reprend la parole :

62. « Sa propre *çakti* d'où naît la connaissance visuelle (*cakṣurdhī*), — cette *çakti* qui est le support du *vijñāna* qui lui est propre et qui se produit immédiatement après elle, — on la conçoit comme l'organe matériel ' œil ' ».

La trace (*vāsanā*) de connaisance visuelle est déposée dans l'*ālayavijñāna* par un autre *vijñāna* périssant. Plus tard, quand elle est complètement mûre, il en naît un *vijñāna* qui en reproduit la forme. Ce moment immédiat de la *çakti* du quel naît ce [dernier] *vijñāna*, ce moment de la *çakti* qui est le support immédiat [de ce *vijñāna*], le monde, plongé dans l'erreur, le conçoit comme étant l'organe matériel (*rūpīndriya*) ' œil '. Mais l'organe visuel (*cakṣurindriya*) n'est pas distinct du *vijñāna*. Et il en est de même des autres organes.

Ayant ainsi montré que l'organe visuel n'est pas distinct du (155,14) *vijñāna*, pour montrer que la couleur (*rūpa*) aussi n'est pas distincte du *vijñāna*, [le Vijñānavādin] dit :

63. « Jugeant que [l'idée de bleu] est produite par l'organe, — ne se rendant pas compte que la manifestation [*ābhāsa*, *khyāti*] de bleu, etc., naît, sans objet extérieur, de sa propre graine, — l'homme prend la pensée pour un objet extérieur ».

De même que les [fleurs des] Bandhujīvaka, Kiṃçuka (1), et autres, naissent avec un aspect (forme, *ākāra*) rouge, sans dépendre d'une teinture (*raṅga*) extérieure qui les transformerait, pas plus que les gemmes rouges ; — au contraire on constate que la série [végétale], pousse, etc., naît avec un aspect déterminé par sa relation avec la *çakti* qui est projetée (2) par sa graine.

---

(1) Pentapetes phoenicea, Butea frondosa.

(2) Je crois qu'on peut, avec vraisemblance, remplacer, p. 156, l. 4, le *hphags-pa* des xylographes par *hphaṅs-pa*, kṣipta, ākṣipta.

De même, en l'absence d'objet visible (*rūpa*) extérieur, bleu, etc., un *vijñāna* naît apparaissant (*snaṅ-ba*) comme bleu, etc. Et cette apparition de bleu, etc., le monde se persuade qu'elle est de sa nature objet extérieur (*bāhyaviṣayarūpeṇa abhiniviçate*). De même que le reflet d'un rubis attaché à la branche d'un arbre né au bord d'une rive remplie d'une eau très pure, projeté sur l'eau, apparaît de loin et est perçu comme un objet extérieur (, c'est-à-dire réel,) sur l'eau ; mais le [rubis] n'est pas sur [l'eau]. De même, il en est pour le *vijñāna*. — De la sorte, il n'y a point de chose (*artha*) extérieure au *vijñāna*.

(156,14) De la même manière,

64. « De même que, dans le rêve, sans objet visible (*rūpa*) [, sans qu'il y ait] autre chose [que la pensée], de sa propre *çakti* mûre (1), naît une pensée qui a la forme de cet [objet visible] ; de même, dans la veille, sans objet extérieur, a lieu la [connaissance] intellectuelle (*manas*). — Si on dit cela, »

(156,19) Non pas. Et pourquoi ?

65. « De même que, dans le rêve, en l'absence d'œil, naît une connaissance intellectuelle (*mānasaṃ cetas*) apparaissant comme bleu, etc., pourquoi chez les aveugles ne naît-elle pas de même, en l'absence d'organe visuel, de la maturité de sa graine propre ? »

Si, de même que la connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*) se produit très claire de la vision des objets visibles (*rūpāṇi*) par l'œil à l'état de veille, de même, en rêve, en l'absence d'œil, la connaissance intellectuelle (*manovijñāna*) naissait de la maturité de sa *vāsanā*, en se conformant à la forme de la connaissance visuelle, — on demande pourquoi la vue ne se produit pas chez l'aveugle éveillé, tout comme chez le non aveugle, par la complète maturité de sa *vāsanā* (2). Car tous deux [l'aveugle et l'homme endormi] sont également privés d'organe visuel.

(1) La *çakti* (ou efficace) d'une ancienne pensée, qui, mûre, fait naître la pensée visuelle ; sa *çakti*, c'est-à-dire la *çakti* dont le caractère propr est de produire de cette pensée visuelle.

(2) Sa *vāsanā*, comme sa *çakti*, comme *sa* graine. — Je ne comprends pas, l. 10, le *gaṅ-gis na hdis* : ...andhe 'pi *yena* (kena) *tena* anandhavad darçanaṃ svavāsanāparipākāt evaṃ kiṃ notpadyate.

Mais, dira-t-on, ce n'est pas l'absence d'œil qui est la cause (157,13)
d'une telle connaissance intellectuelle (c'est-à-dire affectant la forme de vision), mais bien la maturité de la *çakti* d'une telle connaissance intellectuelle. Par conséquent, là où cette *çakti* est complètement mûre, là se produit une telle connaissance intellectuelle, et c'est seulement dans le rêve, en raison du sommeil, que cette [maturité] se produit et non pas [pour l'aveugle] à l'état de veille.

Cela non plus n'est pas juste. Et pourquoi ? (157,18)

66. « Si, à votre avis, la *çakti* du sixième, mûre dans le rêve, ne l'est pas dans l'état de veille ; pourquoi [l'inverse] ne serait-il pas correct : de même que la *çakti* du sixième, n'est pas mûre ici, de même, lors du rêve, elle ne l'est pas ? »

' Le sixième', c'est-à-dire la connaissance intellectuelle (*manovijñāna*). — Si, en vertu d'une simple affirmation (1), vous soutenez la maturité, lors du rêve, de la *çakti* d'une telle connaissance intellectuelle, et sa non[-maturité] pendant la veille, sur notre parole aussi, il faut soutenir que, de même qu'il n'y a pas maturité ici, pendant la veille, de même lors du rêve.

Et on peut dire [aussi] : (158,11)

67 a-b. « De même que l'absence d'œil n'est pas [pour l'aveugle] cause [de connaissance intellectuelle visuelle], dans le rêve aussi, le sommeil n'est pas cause [de la maturité de l'intellect] »

La vision, dans le rêve, — et c'est exactement le cas pour l'aveugle éveillé, — est dépourvue de [son] instrument, l'organe [, à savoir l'œil,] qui est le point d'appui de cette [sorte de] connaissance [à savoir la vision] ; donc, elle affecte la forme d'une connaissance qui repose sur l'organe visuel dont la *çakti* est mûre(2); et n'est pas de la nature d'une connaissance intellectuelle qui serait la résultante de la *çakti* mûre d'une connaissance intellectuelle (3).

---

(1) vākyavidhimātrataḥ (?)

(2) vipakvaçakti-indriya-āçrita-vijñānasya ākṛtim anukaroti (?)

(3) na vipakvaçakti-manovijñāna-pariṇata-manovijñānamat (?) — Peut-être faut-il rapporter à la ' vision en rêve ', la phrase *'vipakva... pariṇata'* (??)

(158,20) Et puisque la [vision du rêve] est telle :

67 c-d. « Par conséquent, dans le rêve aussi, il faut reconnaître que objet (*bhāva*) et œil sont la cause d'une idée dont l'objet (*viṣaya*) est faux. »

Par conséquent il faut admettre que, dans le rêve aussi, la connaissance est de la même nature que son objet (*viṣaya*) et que le support de la connaissance visuelle [ou l'œil] est de la même nature.

(159,5) Par conséquence, de cette manière,

68 a-c. « En voyant que toutes les réponses qu'il donne sont ' semblables à la thèse ' (*pratijñā*), on réfute ce disputeur.

« Dans l'état de veille, les trois [objet, œil, connaissance visuelle] sont vides de nature propre, parce qu'ils sont perçus, comme dans le rêve » : à cet enseignement, l'adversaire dira : « le *vijñāna* de la veille est vide d'objet (*artha*), parce qu'il est *vijñāna*, comme le *vijñāna* du rêve », et « l'objet (*viṣaya*) perçu dans l'état de veille est de nature fausse, parce qu'il est objet, comme l'objet du rêve », et encore : « la souillure et la purification, s'il n'y a pas de *paratantra*, n'existent pas, parce qu'ils n'ont pas de point d'appui, comme une robe de poils de tortue ». — De même, on répliquera par les exemples du *taimirika*.

Toutes les réponses que donne le Vijñānavādin par ces [argumentations] et autres [semblables], le prudent Mādhyamika, en voyant qu'elles sont ' pareilles à la thèse ' (*pratijñāsama* = *sādhyasama*), réfute ce disputeur, à savoir le Vijñānavādin.

(160,4) De même [notre système] ne présente pas ce défaut d'être contredit par l'Ecriture (1), car

68 c-d. « Les Bouddhas enseignent que nulle part n'existe une chose »

Par exemple :

« Le triple monde n'est que désignation (*prajñapti*) (2) ; la chose

(1) En réponse à l'argument scripturaire du Vijñānavādin.

(2) *prajñapti* = *gdags* ; mais on a souvent *btags*, *brtags*. Sur *prajñapti* et *vijñapti* (= faire savoir), voir le *Compendium of philosophy* (P. T. S., 1910). Les notes de S. Z. Aung n'épuisent pas le sujet, car il y a une *manovijñapti*.

n'existe pas en réalité ; les philosophes (*tārkika*) conçoivent le désigné comme ayant la nature de chose »

« Il n'y a ni nature propre, ni intimation (*vijñapti*), ni *ālaya*, ni chose : tout cela est imaginé par de mauvais philosophes, sots et misérables (1). »

Il n'est pas non plus permis de conclure à l'inexistence d'une chose par ' la vacuité qui consiste dans l'absence ' (2) d'une [chose] dans une [chose]. Car on lit dans l'Ecriture : « Mahāmati, ' la vacuité d'inexistence ' d'une chose dans une chose n'entraîne pas toute vacuité (3) »

« Le taureau, parce qu'il n'est pas un cheval, n'existe pas (4) » : (161,1)
cela n'est pas juste, « parce qu'il existe en étant lui-même » (*svātmatayā*) etc., voilà ce qu'on répondra.

De même : « Ô Bhagavat, c'est par l'entrée dans les sens, qu'on (161,4)
entre dans le *dharmadhātu* ; les sens sont au nombre de vingt-deux : œil (*cakṣurindriya*), oreille, nez, langue, corps, *manas*, organe féminin, organe mâle, sens vital, sens de jouissance, sens de souffrance, sens de plaisir, sens de déplaisir, sens d'indifférence, sens de foi, sens de force, sens de mémoire, sens de recueillement, sens de sapience, *anājñātam ājñāsyāmīndriya*, *ājñendriya*, *ājñātāvīndriya*. (5) — L'organe visuel n'est perçu dans aucun des trois temps (ni comme passé, ni comme présent, ni comme à venir) (6). Ce qui n'est perçu dans aucun des trois temps, cela n'est pas un organe visuel. Ce qui n'est pas organe visuel, comment s'en manifesterait

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 262.4, comme extrait du *Laṅkāvatāra*

na svabhāvo na vijñaptir na vastu na cālayaḥ /
bālair vikalpitā hy ete çavabhūtaiḥ kutārkikaiḥ //

vikalpita = brtag, brtags, btags.

(2) abhāvaçūnyatā = med-pai stoṅ-pa-ñid ; *Mahāvyutpatti*, § 37.16 ; et ci-dessous.

(3) Cette première citation se termine ici. — Mahāmati est un des protagonistes du *Laṅkāvatāra*. Je n'ai pas, cependant, identifié cette citation.

(4) C'est l'*itaretaraçūnyatā* de *Laṅkāvatāra* p. 77.

(5) La liste de *Mahāvyutpatti*, § 108. — Les écoles paraissent différer sur la place du *jīvitendriya*.

(6) Comparer le texte cité *Çikṣāsamuccaya*, p. 261.4, très voisin du nôtre (extrait du *Pitāputrasamāgama*). — La formule, *yat triṣv adhvasu nopalabhyate*, dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix. 106.

(162,4) l'activité ? Comme, par exemple, une poignée vide (*riktamuṣṭi*) (1) est fausse, n'existe pas ; bien qu'elle soit nommée, ni ' vide ' n'est perçu en réalité, ni ' poignée '. De même l'organe visuel, comme une poignée vide, est faux, n'est pas réel ; de nature fausse et trompeuse, séduisant les sots, irréels, bien qu'ils soient nommés, l'œil et l'organe ne sont pas perçus en réalité. —

« Bhagavat, quand il eut acquis la science de l'Omniscient, en vue de gagner dans quelque mesure les créatures erronément disposées, a bien désigné : « organe visuel » ; mais [cet organe] n'existe pas réellement. L'organe, étant dépourvu d'être propre (*svabhāva*) est vide de la ' qualité d'être organe '. L'œil n'existe pas réellement comme œil ; l'organe n'existe pas comme organe. — Comment cela ? — L'œil est dépourvu de l'être propre d'œil. Le *dharma* en lequel il n'y a pas d'être propre, n'est pas une chose (*avastuka*). Ce qui n'est pas une chose n'est pas réalisé (*apariniṣpanna*) ; cela n'est ni né, ni détruit, cela ne peut être désigné comme passé, comme futur » et le reste.... « De même que, par exemple, ô Bhagavat, le rire, la joie, le plaisir (*krīḍā*) d'un homme dans le rêve, quand il est réveillé, cherchant à s'en souvenir (*anusmar*), il n'en prendra pas mémoire. Et pourquoi ? (2) Parce que, dans le rêve même, il ne les a pas pris ; à plus forte raison, au moment du réveil, est-ce impossible. De même, les sens sont semblables à un rêve. De même, tous les *dharmas* ne sont pas perçus en leur réalité (*rūpeṇa*). C'est pourquoi ils sont indicibles. »

Les *skandhas*, les *dhātus*, les *āyatanas*, le *pratītyasamutpāda*, etc., sont expliqués (*vyākhyā*) de la même manière que les organes. Comment donc s'y trouverait-il être propre ?

Par conséquent, on n'a qu'à condamner les Vijñānavādins, qui, n'ayant pas examiné l'intention de l'enseignement de la vacuité, se meuvent maladroitement dans la sapience (*prajñā*).

(163,8) Le [Vijñānavādin] dit : Si, en l'absence d'objet, il n'y a point de connaissance, comment se fait-il que, conformément au saint

(1) Voir Wogihara, sur le *Bodhisattvabhūmi* ; comparer le *bhusamutthi* de *Saṃyutta*, iv, p. 40, qui est bien dans l'esprit de notre texte (natthi cakkhu ....natthi tattha loko vā lokapaññatti vāti).

(2) Lire, l. 18 *slad-du*, et l. 19 *lta-bu-ste*.

précepte (*upadeça*), les méditatifs (*yogin*) voient la terre pleine de squelettes ? (1) — [L'auteur] répond :

69 a-c. « Pour le Yogin qui, d'après le saint précepte, voit la terre pleine de squelettes, ici aussi [nous] voyons que la triade n'est pas née »

[La triade,] c'est-à-dire l'objet, l'organe et le *vijñāna*. — Et pourquoi cela ? — Ce *samādhi* (2)

69 d. « est enseigné, en effet, comme une application d'esprit (*manasikāra*) fausse ».

Parce qu'il est dit que c'est une application d'esprit inexacte.
Et il faut certainement en convenir, car, dans le cas contraire : (163,17)

70. « Pour vous, tels les objets de la connaissance sensible, telles aussi les [représentations] intellectuelles (*mānasa*), [squelettes et autres] *açubhas*. Donc, un autre [que le Yogin], portant la pensée sur cet objet [où le Yogin voit *açubha*] (3), aurait aussi notion [d'*açubha*]. — Cette [notion], étant fausse, ne se produit pas (4). »

Lorsqu'il s'agit de voir la représentation d'un drame, etc., parmi ceux qui jettent les yeux sur cet objet, de même que chez un individu donné se produit une connaissance visuelle qui en affecte la forme, de même aussi chez les autres. Tout de même, — pour vous, — ceux qui regardent un objet, squelette, etc., qu'ils soient ou ne soient pas des Yogins, il naîtra chez eux une connaissance qui en affecte la forme, tout comme [naîtrait] la connaissance ' bleu ', etc. (5) — Ce *samādhi, manasikāra* inexact, ne se produit pas [chez le non-Yogin].

---

(1) Lire, lignes 9 et 12 *keñ-rus*. — Le Yogin aperçoit le squelette sous la chair ; pour lui, le village est un « cimetière de cadavres ambulants ».

(2) Il s'agit d'une forme d'*açubhabhāvanā*, méditation de l'impureté, du macabre, du caractère horrible et répulsif des choses.

(3) *yul* = *viṣaya* ; on a, p. 164, l. 8, *kaṅkālādiviṣayadarçinaḥ* = voyant l'objet (corps vivant) où il y a [pour le Yogin] squelettes, impureté, putréfaction (?)

(4) Je comprends : *tad alīkam api na bhavati*. — Il semble que le cas ' illatif ' de l'affixe (*-par*, de même l. 11) fait de *alīka* un attribut : « cela ne devient pas faux, n'est pas faux » ; mais voir ci-dessus 163.16.

(5) Je crois qu'il faut comprendre : « tous ceux qui voient un corps vivant, Yogins ou non-Yogins, y verront un squelette ».

(164,11) C'est de la même manière que [l'exemple :]

71 a-b. « Pareils à celui qui possède un organe affligé d'ophtalmie, les *pretas* prennent l'eau pour du sang, » (1)

doit être compris. — On a vu plus haut (VI. 29) [l'argumentation] : « Les cheveux qu'on voit par la force de l'ophtalmie ..... », il faut regarder comme semblables les autres argumentations de cette espèce. En voilà assez.

(164,18) **71 c-d.** « En résumé, de même qu'il n'y a point d'objet de connaissance *(jñeya)*, de même il n'y a point de pensée *(dhī)*. Voilà ce qu'il faut savoir. »

Il faut savoir que, de même que le *jñeya* est sans être propre, de même la pensée revêtue de la forme du *jñeya* n'est pas née en son ' soi '.

(165,3) Comme il est dit :

« Il n'y a pas de connaissable non connu : vu son inexistence, il n'y a pas de *vijñāna*. C'est pourquoi vous avez dit que connaissance et connaissable n'existent pas en être propre »

Et encore :

« Le cousin du soleil a déclaré que le *vijñāna* est semblable à une magie (2) ; la perception, de même, est semblable à une chose fantasmagoriquement disposée. »

(165,13) Par conséquent, le [Vijñānavādin] qui affirme la réalité *(vastutva)* du *vijñāna*, qui, possédé par le démon d'*apasmāra* (3), nie l'objet extérieur, comment ne tombera-t-il pas dans le gouffre [de l'hérésie] du moi ? Les sublimes compatissants l'exorcisent par un excellent charme fait d'Écriture et de raison, et il faut reconnaître qu'il surmonte un grand danger.

(165,18) Ayant ainsi montré que le *vijñāna* ne se produit pas sans objet

---

(1) Voir, p. ex. *Tātparyaṭīkā*, p. 468.4, pūyapūrṇanadīpratyaya... ; Wassilieff, *Buddhismus*, p. 308 (338).

(2) Comparer la citation de *Madhyamakavṛtti*, p. 549.4
māyopamaṃ ca vijñānam uktam ādityabandhunā /

(3) Amnésie, épilepsie.

extérieur, voulant réfuter l'existence du *vastumātra* (1), l'auteur dit :

72. « Si, sans objet (*grāhya*) et dépourvu de sujet (*grāhakatā*), vide des deux, existe le Dépendant (*paratantra*), par quoi est connue son existence ? Et dire : « Il existe, sans être saisi », ne convient pas ».

Si, vide de ces deux qui sont *grāhya* et *grāhaka*, existe le *paratantra*, son existence, par quelle connaissance la percevez-vous ? Il ne convient pas que le [*paratantra*] se saisisse soi-même, parce qu'il y a contradiction dans l'action sur soi-même (2). C'est ainsi que le tranchant du couteau ne se coupe pas, que le bout du doigt ne se touche pas, qu'un acrobate même habile et instruit n'est pas capable de monter sur ses propres épaules, que le feu ne se brûle pas, que l'œil ne se voit pas. (Voir Col. Jacob, *Handfuls*)

[Le Vijñānavādin ne dira pas non plus que] le *paratantra* est (166,13)
' saisi ' par une autre connaissance, — car ce serait en contradiction avec son système. En effet, si un autre *vijñāna* est l'objet d'un *vijñāna*, c'en est fait de l'existence du ' *vijñāna* sans plus ' (*vijñānamātra*).

Par conséquent, il n'y a rien qui le saisisse (*grāhaka*) ; donc, n'étant pas saisi, il n'existe pas.

[Le Vijñānavādin] répond : Soit, un autre ne saisit pas un autre ; (166,19)
mais il y a ' conscience de soi ', (*svasaṃvitti*) ; et par conséquent, étant saisi par la conscience de soi, [le *paratantra*] existe.

L'auteur dit que cela n'est pas :

73 a. « Qu'un [être] se sente (3) soi-même, cela n'est pas établi.

Il n'est pas prouvé que ' ceci même saisit ceci '.

(1) *vastumātra*, l'être nu, sans qualifications ; ou encore *vijñānamātra*, la ' connaissance ' sans objet et sans sujet ; ou encore *parantantra* ' qui dépend (*tantra*) d'autrui (*para*) ', c'est-à-dire, si j'entends bien, cette connaissance se développant en série causale.

(2) *svātmani vṛttinirodhāt* ; voir les notes 70, 78, 112 de notre traduction du *Sarvadarçanasaṃgraha* (Bauddhadarçana).

(3) anubhava.

(167,4) Quelques-uns, en effet, acceptent la thèse des Sautrāntikas : La *svasaṃvitti*, [disent-ils] est bien connue : de même que le feu, en naissant, éclaire en même temps, et soi-même et la cruche, etc., sans entrer dans l'un et l'autre ; de même que le son montre, et soi-même et sa signification ; de même le *vijñāna*, en naissant, sans entrer dans l'un et l'autre, connaît et soi-même et les objets divers. Par conséquent, il y a ce qu'on appelle *svasaṃvitti*, conscience de soi.

(167,11) De toute nécessité, et même malgré soi, il faut admettre la *svasaṃvitti*. Car, s'il n'y a pas *svasaṃvitti*, il n'y aura ni mémoire de l'objet, à savoir la mémoire, qui se produit après [la sensation] : ' vu ', ni mémoire de la sensation de l'objet : ' j'ai vu ' (1) — Comment cela ? — La mémoire a pour objet la sensation (2) ; donc la connaissance, n'étant pas sentie, ne peut être ' remémorée '. Car, s'il n'y a pas *svasaṃvitti*, la [connaissance] ne se sent pas elle-même.

(167,18) Il est impossible qu'elle soit sentie par une autre connaissance. — Pourquoi ? — Parce qu'il y aurait processus à l'infini. Soit, en effet, une idée *(jñāna)* qui distingue le bleu (3) ; si on veut qu'elle soit distinguée [à son tour] par la connaissance (*vijñāna*) qui se produit à sa suite, il faut bien que [cette connaissance] qui sent l'idée soit autre que l'idée du bleu ; et il faudra encore une autre [connaissance portant] sur cette [connaissance] : d'où défaut d'*anavasthā*.

Et l'idée distinguera un objet autre ; car toute la série de connaissance est l'objet d'une idée autre, car l'être (*sattva*) est une seule série de connaissance.

Et les connaissances, se produisant graduellement, de même que sont traversées [successivement] cent feuilles de lotus, dans

---

(1) anyathā dṛṣṭam iti paççādbhūtasmaranād viṣayasmaraṇam, mayā dṛṣṭam iti viṣayānubhavasmaraṇaṃ ca na bhaviṣyati.

(2) Entendez : « on ne se souvient que de ce que l'on a éprouvé, expérimenté ». — Comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 24 : vijñānasya svasaṃvedanābhāvād uttarakālaṃ smaraṇaṃ na syāt. na hy ananubhūtasya smaraṇaṃ yuktam....

(3) nīlaparicchedakaṃ jñānam. — Je transcris *jñāna* (çes-pa) par ' idée ' *vijñāna* (rnam-par çes-pa), par ' connaissance '.

leur rapide procession, apparaissent comme procédant simultanément.

Par conséquent, pour éviter le défaut d'*anavasthā*, il faut de toute nécessité admettre la *svasaṃvitti*.

De la sorte, on comprend que, après [la sensation], se produise (168,11)
un souvenir ayant un objet double : « vu par moi ». Un souvenir ayant un tel objet est impossible, en dehors du sentiment de son être propre [qui appartient] à l'idée.

Par conséquent, puisque se produit une idée de mémoire : « vu par moi », on conclut que l'idée sensible (*anubhavajñāna*) naît en sentant et soi-même et l'objet, — de laquelle idée naît plus tard le souvenir à double objet.

Par conséquent la mémoire, postérieure [à la sensation], prouve l'aperception de soi (*svānubhava*) ; et celle-ci étant, le *paratantra* existe. Et nous avons donc répondu à ce que vous avez dit (72 c.) :

« Par quoi est connue son existence ? »

Ainsi s'explique le [Vijñānavādin].

L'auteur montre que ceci n'est pas juste : (169,1)

73. « Qu'un être se sente soi-même, ce n'est pas établi. Si on prétend l'établir par la mémoire, qui se produit après, comment cette [mémoire] non prouvée comme vous la définissez (1), parce que [la *saṃvitti*] est à prouver, prouvera-t-elle la [*svasaṃvitti*] non prouvée ? »

Si notre adversaire prétend, en parlant comme il l'a fait, donner une démonstration 'réelle' (*vastusādhana*) : [nous savons] qu'il n'y a, en aucune façon, production de mémoire, puisque rien ne naît ni de soi ni d'un autre ; — et nous demandons comment par la mémoire, non prouvée, sera prouvée la *svasaṃvitti*, non prouvée ?

Mais, s'il se place au point de vue de la pratique mondaine (*lokavyavahāra*), la mémoire n'a pas pour cause la *svasaṃvitti*. — Comment cela ? — (2) Si, comme c'est le cas pour le feu, la *svasaṃvitti* était établie par quelque connaissance, [du fait] de son existence [connue d'ailleurs], on conclurait à son existence

(1) Traduction très conjecturale.

(2) Comparer l'argumentation de *Bodhīcaryāvatārapañjikā*, ix, 24.

[dans ce cas particulier], de la mémoire qui se produit après, comme on conclut de la fumée au feu. Mais, comme la *svasaṃvitti* n'est même pas établie en convenance (1), comment la mémoire serait elle ' ayant pour cause la *svasaṃvitti* ', ' ne se produisant pas sans *saṃvitti* ' ? De même, de la simple vue d'eau ou de feu, on ne conclut pas à l'existence de la pierre d'eau (*candrakānta*) ou de la pierre de feu (*sūryakāntamaṇi*), car, sans l'une et sans l'autre se produisent l'eau, par la pluie, etc., et le feu, par le frottement des bois à frotter, etc. De même, ici aussi, on montrera comment la mémoire se produit sans *svasaṃvitti*.

(170,2) Par conséquent, la mémoire ayant pour cause la *svasaṃvitti*, — la première n'étant pas sans la seconde, — n'est pas prouvée ; « parce qu'elle est à prouver », c'est-à-dire parce que la *svasaṃvitti* est à prouver . . . . . (2). — C'est comme si l'on disait : « Le son n'est pas éternel, étant visible ».

(170,6) Mais, laissant là cet examen, l'auteur dit :

74 a-c. « Même à admettre la *svasaṃvitti*, il est inadmissible que [la connaissance], qui [censément] se souvient, se souvienne [de l'ancienne idée], étant autre [que l'idée qui a eu conscience de l'idée], tout comme est autre [une connaissance] née dans une série où il n'y a pas eu idée ».

Si même l'idée *(jñāna)* a le sentiment de son être propre et de l'objet, cependant il n'est pas possible qu'une ' idée de mémoire ' (*smṛtijñāna*) se souvienne de ces deux : car on admet que l'idée de mémoire est autre que l'idée qui sent l'objet (*viṣayānubhavajñāna*). La *svasaṃvitti* et la perception objective d'une idée d'affection, antérieurement éprouvées, ne sont pas ' remémorées ' par une idée d'aversion ; de même, parce qu'il est autre, — tout comme celui qui naît dans une série où il n'y a pas eu idée, — le

(1) ruṅ-du yaṅ ma grub-pas : yogyatayāpy asiddha ?

(2) J'avoue que je me perds dans la syntaxe de cette phrase, l. 3-4. Le plus simple est de comprendre *brjod-pai* comme un absolu (= *brjod-pas*) : « En prononçant le mot mémoire, cette [svasaṃvitti] non prouvée n'est pas prouvée comme conséquence d'une chose prouvée...

vijñāna qui naît après dans la série [où a eu lieu l'idée], n'éprouvant ni l'idée [ancienne] ni son objet, ne s'en souvient pas (1).

On dira qu'il y a mémoire, parce que les membres de la série sont cause et effet. — Non pas ; car (170,19)

74 d. « Cet argument prime toutes les particularités »

Cet argument « parce qu'il est autre » (*paratvāt*) prime toutes les particularités, comme le fait d'appartenir à une même série, le fait d'être en relation de cause à effet, etc. Un moment ' d'idée de mémoire ' (*smṛtijñānakṣaṇa*), se produisant postérieurement à la perception, étant [donc] autre, ne fait pas partie d'une même série avec ' l'idée de perception ' (*anubhavajñāna*), pas plus qu'une connaissance d'une autre série. Et il n'y a pas de relation de cause à d'effet (*hetuphalabhāva*). — Ces [notions] et autres sont à réfuter avec tout développement au moyen de l'argument « parce qu'il est autre ».

Mais qu'en est-il donc de la [mémoire], d'après vous ? L'auteur dit : (171,12)

75. « Comme, pour nous, [la connaissance] qui se souvient n'est pas autre que [l'idée] qui perçoit l'objet, la mémoire : « j'ai vu » peut avoir lieu. C'est aussi bien la manière de voir en pratique dans le monde ».

' qui perçoit l'objet ' (2), c'est-à-dire l'idée de perception de l'objet. — Nous avons dit plus haut comment l'idée de mémoire n'en est pas ' autre '.

Comme ce qui se souvient n'est pas autre, on conclut que ce qui est perçu par la perception (3), cela n'est pas non perçu par l'idée de mémoire ; et, par conséquent, la mémoire porte sur l'objet ; et, d'autre part, ce qui est distingué par l'idée de perception, cela n'est pas non distingué (*aparicchinna*) par la mémoire, d'où [la mémoire] : « j'ai vu ».

Ceci est la manière de voir du monde, et, par conséquent, ne (172.3)

---

(1) Littéralement : Il n'y a pas mémoire pour le *vijñāna*....

(2) Page 171, l. 17, lire *gaṅ-gis*.

(3) *anubhavād anubhūtam*.

doit pas être soumis à la critique. Car la pratique du monde repose sur des données erronées.

(172,6) S'il en est ainsi,

76. « Puisqu'il n'y a donc pas de conscience de soi (*svasaṃvitti*), par qui sera saisi votre *paratantra* ? L'agent, l'acte et l'action ne sont pas le même. Il n'est admissible que ceci [se] saisisse par ceci même ».

« Il connaît [son] soi » ; le ' soi ', étant ' à connaître ' (*vedya*), est donc acte (*karmabhāva*) ; ce même [objet] ' à connaître ' étant l'agent, l'action de celui-ci n'en est pas non plus distincte ; d'où la conclusion que agent, acte et action sont une seule chose. C'est inouï : celui qui coupe, le bois, l'action de couper, par exemple, ne sont pas une seule chose. C'est encore une raison pour nier la *svasaṃvitti* : donc « il ne se saisit pas soi-même ».

(172,17) C'est ce qu'on lit dans le Laṅkāvatāra même :

« De même que le couteau ne coupe pas son propre tranchant, que le doigt ne se touche pas, de même pour la pensée se connaissant ».

Par conséquent, puisqu'il n'y a pas de *svasaṃvitti*.

77. « Si le ' dépendant ' *(paratantrarūpavastu)* est exempt de naissance et essentiellement exempt d'idée (*ajñānātma*), quel mal a donc fait à notre adversaire le fils d'une femme stérile pour qu'il ne le tienne pas pour ce [*paratantra*] ? »

On a dit plus haut, d'une manière générale, que le *paratantra* est exempt de ' naissance par un autre ' ; maintenant on dit qu'il est essentiellement exempt d'idée.

Si vous admettez que « le *paratantrarūpa* est exempt de naissance, essentiellement exempt d'idée », quel mal vous a fait le fils d'une femme stérile pour que, bien qu'il ait des qualités semblables à celles du *paratantra*, vous ne le teniez pas comme étant ce [*paratantra*] ? Le fils d'une femme stérile, en effet, est au delà de toute parole *(prapañca)*, il appartient au domaine du noble savoir, sa nature est indicible : admettez donc qu'il est ce [*paratantra*] qui est la cause des choses existant par dénomination

(173,18) *(prajñaptisadvastu)*..... Mais s'il est logique que le [fils d'une femme stérile], ainsi défini, soit le *paratantra*,

78 a-b. « Si [donc, en d'autres termes,] il n'existe pas du tout de *paratantra*, quelle sera la cause de l'expérience (*saṃvṛti*) ? »

La pensée est qu'il n'y a aucune cause des choses contingentes (*sāṃvṛta*).

Par conséquent, il se fait ici que ce qui est la cause de l'expérience mondaine (*vyavahāra*), cela n'existe pas en être propre : ho là ! (174,2)

78 c-d. « Dans le système de notre adversaire, par sa passion pour la réalité, tout l'ordre des choses (*vyavasthāna*) admis dans le monde sera démoli. »

Faute de sapience, en s'attachant à quelque morceau de réalité, remplissant sa cruche du *paratantra* comme avec de l'eau en la vidant de *soma* (?), par la mauvaise direction de son esprit, [notre adversaire] médite la destruction de l'ordre du monde, qui est admis au point de vue du monde : les manières de parler comme : « Sieds-toi, va, fais, cuis », et aussi le *rūpa*, la *vedanā* et le reste. Par conséquent, il n'y aura pour lui que sa seule « série », mais non pas de succès (*abhyudaya*).

Donc les docteurs [que nous critiquons], marchant en effet dans le chemin d'un système d'exposition *(prayogavidhi)* fait de leurs conceptions erronées, (174,13)

79 a-b. « Sortis du chemin des pieds du docteur Nāgārjuna, il n'y a pas pour eux moyen de Paix. »

Et pourquoi ?

79 c-d. « Ils sont déchus de la vérité de *samvṛti* et [de la vérité] de réalité ; et, par cette chute, la délivrance est impossible. » (1)

(1) Cité dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 28.

ācāryanāgārjunapādamārgād
bahirgatānāṃ na çive 'sty upāyaḥ /
bhraṣṭā hi te saṃvṛtitattvasatyāt
tadbhraṃçataç cāsti na mokṣasiddhiḥ /

Le ms. porte *saṃvṛtisatyamārgāt*, qui est certainement faux ; et *na çivābhyupāyaḥ*, qui, somme toute, est possible.

(175,1) Et pourquoi la chute des deux vérités rend-elle la délivrance impossible ?

80. « La vérité de pratique est le moyen ; la vérité réelle est le but ; qui n'en comprend pas la distinction, par ses conceptions erronées, il va dans un mauvais chemin » (1).

(175,7) Comme il est dit dans le *Tattvanirdeçasamādhi* (2) :

« Le Connaisseur du monde, sans les avoir entendues d'un autre, a enseigné par lui-même ces deux vérités, la *saṃvṛti* et aussi le *paramārtha*. Il n'y a pas de troisième vérité.

« Le Victorieux a enseigné cette *samvṛti*, — par laquelle les créatures auront foi, en vue de la félicité, dans les Sugatas, — dans l'intérêt des créatures, pour le salut du monde.

« L'enseignement des six destinées de la masse des créatures, êtres infernaux, animaux, *pretas*, *asuras*, hommes et dieux, le Lion des hommes l'appelle *saṃvṛti*.

« De même, familles nobles et infimes, maisons riches et pauvres, esclaves et serviteurs, femmes, hommes et eunuques,

« Toutes les distinctions entre les créatures, ô Incomparable, vous les avez enseignées au monde ; ayant pénétré, habile, la vérité de *saṃvṛti*, le Connaisseur du monde l'enseigne aux hommes.

« Les créatures *(jagat)* qui s'y éjouissent, au cours de la transmigration, entrent dans les huit *dharmas* des créatures : obtenu, non obtenu, agréable, désagréable, louange, blâme, bonheur, souffrance.

---

(1) Cité *ibidem* et *Bodhicaryāvatāra*, ix. 4 (p. 372).

upāyabhūtaṃ vyavahārasatyam
upeyabhūtaṃ paramārthasatyam /
tayor vibhāgaṃ na paraiti yo vai
mithyāvikalpaiḥ sa kumārgayātaḥ //

(2) Conjectural. Sarad Candra Das donne *ñes-par-bstan-pa* = *çāstra*. — La première stance est citée (avec variantes) *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 2 (p. 361.16) comme extraite du *Pitāputrasamāgama*.

satya ime duvi lokavidūnāṃ
diṣṭa svayam açrunitva pareṣām /
saṃvṛti yā ca tathā paramārtho
satyu na sidhyati kiṃ ca tṛtīyu //

« Ce qu'ils ont obtenu, ils s'y attachent ; n'obtenant pas, ils sont malheureux et irrités ; — ce que nous n'expliquons pas doit être compris de même, — et le développement (' série ' *saṃtāna*) de ces [créatures] est frappé par huit maladies.

« Ceux qui appellent *paramārtha* cette *saṃvṛti*, il faut les tenir pour troublés d'esprit : ils appellent agréable ce qui est désagréable, bonheur ce qui est souffrance, ' soi ' (*ātman*) ce qui n'est pas soi,

« durables, les *dharmas* qui sont momentanés (*anitya*) : ceux qui ainsi voient tout en bien (*çubhanimitta*), quand ils entendent l'enseignement du Sugata, ils ont peur, comme ils ne le comprennent pas, et le rejettent.

« Rejetant l'enseignement du Sugata, ils éprouvent d'intolérables souffrances en enfer ; cherchant le bonheur en dehors de la règle, ils éprouvent, par leur sottise, des centaines de souffrances.

« Quiconque comprendra, par une pensée non erronée, l'enseignement [donné] pour le salut du monde, passant au delà de tout désir, comme un serpent abandonne sa vieille peau, il obtiendra la Paix.

« Ceux qui, entendant que « toutes choses sont sans être propre, vides, sans marques (*animitta*) : voilà la réalité », s'y complairont, ils obtiendront la suprême illumination.

« O Victorieux, vous avez vu que les *skandhas* sont vides (*vivikta*), de même les *dhātus*, les *āyatanas*, et que le village des sens est exempt de *nimittas* : vous avez vu, ô Muni, toutes choses comme elles sont. »

Par conséquent, il ne peut y avoir délivrance pour ceux qui sont (178,1)
privés de la *saṃvṛti* et de la vérité réelle. Par conséquent, les Vijñānavādins, par leurs conceptions fausses, marchent dans un chemin d'erreur.

L'enseignement de la vérité de pratique est, avons-nous vu, le (178,4)
moyen. Comme il est dit (1) :

---

(1) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 264.5 (uktaṃ bhagavatā)
anakṣarasya dharmasya çrutiḥ kā deçanā ca kā /
çrūyate deçyate cāpi samāropād anakṣaraḥ //
Bodhicaryāvatārapañjikā, p. 365.9 (uktam)
çrūyate deçyate cārthaḥ....
Notre texte fournit une troisième leçon : *abhūtasamāropāt* (*abhūte...*)

« Quelle audition, quel enseignement du *dharma* éternel (*ou* inexprimable en syllabes)? Mais on peut l'entendre et l'enseigner grâce à d'irréelles suppositions »

C'est seulement en se reposant sur la vérité de pratique que la réalité peut être enseignée. Et, en comprenant l'enseignement de la réalité, on obtient la réalité. — Comme il est dit dans le Traité (1) :

« La réalité ne peut être enseignée qu'en s'appuyant sur la pratique; on n'obtient le *nirvāṇa* qu'en s'appuyant sur la réalité. »

L'enseignement de la réalité, procédant du moyen (= *upeya*), est le fruit. *Upeya*, fruit, objet à atteindre *(prāpya)*, objet à
(178,15) comprendre : tel est le sens.

(1) *Madhyamakaçāstra*, XXIV, 10 (*Vṛtti*, p. 494.12).

vyavahāram anāçritya paramārtho na deçyate /
paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyate //

Ce qui correspond, au troisième pāda, au tibétain *ma rtogs-par*; nous avons *ma brten-par* = anāçritya (mauvaise leçon).

Ce çloka est aussi cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 365, dont l'auteur pille aussi bien Dharmakīrti que Çāntideva. Qu'on en juge :

tasmād vyavahārasatya eva sthitvā paramārtho deçyate; paramārthadeçanāvagamāc ca paramārthādhigamo bhavati.

(La suite dans un prochain cahier.)

ANNÉE 1910.

M. N. Dhalla. The use of ordeals among the ancient Iranians. 121
Theodor Kluge. Studien zur vergleichenden Sprachwissenschaft der kaukasischen Sprachen 5
Th. Lefort. Théodore de Tabennèsi et la lettre pascale de St. Athanase sur le Canon de la Bible . . . 205
Léon Maes. Lettres inédites d'André Schott 239
Dr Rivet et H. Beuchat. Affinités des langues du Sud de la Colombie et du Nord de l'Equateur . . . 33, 141
A. Roussel. Rāmāyaṇa. Etudes philologiques. 89, 217
— — Le langage des Fuégiens à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe 135
L. de la Vallée Poussin. Madhyamakāvatāra. Introduction au Traité du milieu, de l'Ācārya Candrakīrti avec le commentaire de l'auteur, traduit d'après la version tibétaine 271

Comptes-rendus.

Saïd Boulifa. Textes berbères en dialecte de l'atlas marocain . 79
Ben Cheneb. Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb (J. Forget) 74
Martin Hartmann. Der islamische Orient. Berichte und Forschungen. Band II. Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens (V. C.) . . 77
Albert Wesselski. Mönchslatein. Erzählungen aus geistlichen Schriften des XIII. Jahrhunderts (Victor Chauvin) 76
Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). — Mélanges de la Faculté orientale (J. Forget). 69
Sommaires des Périodiques et collections envoyés à la Rédaction. 80, 199

AVIS.

Le *Muséon* paraît en 4 livraisons par an. — Prix d'abonnement :
Pour la Belgique : 10,00 fr. par an.
Pour l'étranger : 12,50 fr. par an.

Toutes les communications relatives à la rédaction seront adressées à l'un des deux directeurs ; celles relatives à l'administration, au Bureau de la Revue, 3, Place de l'Université, Louvain.

EN VENTE CHEZ

J. C. HINRICHS à Leipzig & WILLIAMS AND NORGATE à Londres :

SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

paraît en fascicules d'environ 3 feuilles d'impression in-8° ; **six** fascicules formeront un volume du prix de **18 francs ; 14 sh. 6 d. ; 15 M.**

Messieurs les éditeurs sont priés d'envoyer leurs publications égyptologiques au Directeur de la Revue **(Odensgatan 1, Upsala)** lequel aura soin de les confier à des juges compétents, capables de les critiquer avec impartialité et autorité.

LEUVENSCHE BIJDRAGEN

ONDER HET BESTUUR VAN

Ph. COLINET, L. GOEMANS en L. SCHARPÉ

Lier, JOSEPH VAN IN en Cie
Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ.

On s'abonne chez les éditeurs, ou au bureau de la Revue, Boulevard de Jodoigne, 45, Louvain.

Prix de l'abonnement 10 francs (fl. 5,50 ; 9 marcs).

Louvain. — Typ. J.-B. Istas.

00062426

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 15 June, 2016